

JORGE MARIO POSADA

LA INTENCIONALIDAD DEL INTELIGIR COMO ILUMINACIÓN

Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González

DIRECTOR

Rubén Pereda

SECRETARIO

ISSN 1137-2176

Depósito Legal: NA 1952-2007

Pamplona

Nº 198: Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo*

© 2007. Jorge Mario Posada

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

Departamento de Filosofía

Universidad de Navarra

31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

PRELIMINARES	5
1. INTENCIONALIDAD COMO ILUMINACIÓN SIN REPRESENTACIÓN	7
2. CONDICIÓN LUCIENTE E ILUMINANTE, O SEGÚN PRESENCIA MENTAL, Y A LA PAR INTENCIONAL, DE LOS ACTOS INTELECTIVOS DEPENDIENTES DEL INTELIGIR PERSONAL	17
3. LIMITADA CONDICIÓN ILUMINANTE Y, ASÍ, INTENCIONAL, DEL INTELIGIR OBJETIVANTE.....	35
a) Noción aristotélica de acto perfecto.....	35
b) Condición luciente del acto perfecto según la coincidencia de actividad y culminación.....	41
4. INTENCIONALIDAD DE LAS OBJETIVACIONES INTELECTUALES.....	47
5. DETERMINACIÓN DE LA INTENCIONALIDAD DE LAS OBJETIVACIONES INTELECTUALES.....	55
6. NUEVA INDICACIÓN SOBRE LA INTENCIONALIDAD INTELECTUAL.....	75
7. CARÁCTER LUCIENTE E ILUMINANTE Y, ASÍ, INTENCIONAL IRRESTRICTAMENTE CRECIENTE DEL INTELIGIR HABITUAL.....	89
8. CONDICIÓN LUCIENTE DEL INTELIGIR HUMANO PRIMARIO O RADICAL.....	95

PRELIMINARES

Se busca mostrar la real condición *luciente* del inteligir, tanto en el nivel del ser personal humano, cuanto según operaciones objetivantes y hábitos, que dependen de ese inteligir primario y radical, y que además de lucientes son *iluminantes*; iluminación plural que, a su vez, se corresponde con la *presencia mental*, así como con el carácter intencional del logro intelectual, pues éste, de un lado, se halla presente cabe la luz que es el inteligir convertible con la persona y, de otro, en ese ámbito mental torna presente el término iluminado, o término de intencionalidad, que entonces puede ser “mirado” desde el saber personal.

Así que se intenta destacar que los actos intelectivos, de entrada los objetivantes, se cifran en *luces iluminantes*, si bien las de los hábitos más altas que las equivalentes a las objetivaciones o, por así decir, más “amplias” y, sobre todo, no restringidas por el *límite* de las objetivadas, que es su *constancia* y *mismidad*, lo que Leonardo Polo llama *límite mental*. Porque se sigue en estos asuntos, y se glosa, la propuesta poliana en filosofía, y en atención al método de *abandono del límite mental*¹.

¹ Una visión sinóptica del método filosófico de abandono del límite mental, expuesto inicialmente en *El acceso al ser* (Eunsa, Pamplona, 1964 —2ª, 2004—), puede verse en el tomo primero de la *Antropología trascendental* (Eunsa, Pamplona, 1999-2003). En cursiva se destacan las nociones propias de Polo.

CAPÍTULO I

INTENCIONALIDAD COMO ILUMINACIÓN SIN REPRESENTACIÓN

Destacar el carácter luciente e iluminante del inteligir humano confluente con el que parece ser un propósito de hoy en la filosofía del conocimiento, a saber, eludir cualquier interpretación tanto especular cuanto representacionista de la intencionalidad cognoscitiva, evitando sobre todo apelarse a una presunta índole construida o producida, “ficta”, casi que “pictórica” o “fotográfica”, del logro cognoscitivo, aun si sutilmente elaborada.

Ese cometido se logra de antemano mostrando de qué manera la actividad intelectual estriba en luz, no sin más con carácter metafórico, sino estrictamente real, aunque desde luego no físico, y que comporta intencionalidad cuando *encuentra* su tema, por lo pronto cuando el lucir es iluminante, también respecto de la realidad extramental, en la medida en que, por así decir, se *confiere* a manera de lucir de ese tema, aunque un lucir que existe siempre tan sólo en la actividad intelectual, y por más que asimismo sea viable inteligir lo extraintelectual no por iluminación sino además por *distinción* o contraste de la índole limitada del nivel más bajo de esa luz iluminante, que es el de las objetivaciones.

Y se busca desde luego eludir cualquier comprensión representacionista de la intencionalidad de las objetivaciones intelectuales, aunque, no menos, excluir que éstas comporten alguna “identidad” con la supuesta forma del término de intencionalidad, como a veces se asegura. Pero, sobre todo, se pretende dar a entender de qué manera son luz e iluminación incluso los hábitos intelectuales, y no sólo las objetivaciones en tanto que conmensuradas con los actos intelectuales “operativos”, o en cuanto que equivalen al “redundar” de éstos en luz por coincidir con su fin, es decir, por de antemano ser acto de manera culminada y, en esa medida, de acuerdo con la noción aristotélica de acto perfecto. De modo que se busca apoyo en esta noción del filósofo griego, indicando, con todo, que de seguro no basta para los hábitos ni, menos, para lo que el

Estagirita llama intelecto agente, que habría de corresponder al inteligir primario en el vivir humano.

Se trata, por lo demás, de una glosa a la propuesta de Polo, o sea, de seguir su planteamiento aunque sin ceñirse al uso de nociones como, precisamente, las de iluminación —intelectual—, presencia mental e intencionalidad en cuanto que restringidas apenas al inteligir según objetivaciones, pues se sugiere que, más ampliamente, valen también para la entera vida intelectual dependiente de la intelección personal.

Porque compete condición luciente e iluminante desde luego a las objetivaciones intelectuales, pero con mayor motivo a los hábitos que dependen del más alto de ellos, justamente el hábito de sabiduría, *solidario* con el inteligir que se convierte con la persona humana como acto de ser en vista de que, como método, lo *alcanza* como tema, a la par que se le “otorga”, y según lo que el inteligir personal, con el saber que entonces le es inherente, equivale a *luz sólo luciente*, o que no ilumina el tema ulterior que sin *encontrar* ni alcanzar pasa por eso a sólo *buscar*. Dichos hábitos dependientes del de sabiduría son, ante todo, el de *intellectus* y el de *sindéresis*, aunque también, a través de éstos, el de ciencia².

* * *

En el *Curso de teoría del conocimiento* Polo expone la intencionalidad del conocimiento, en particular de las objetivaciones, sobre todo intelectuales, a partir de algunas imágenes que suelen emplearse para explicarla, como la de reflexión especular y la de reproducción pictórica o, mejor, fotográfica, aunque también desde la metáfora de la luz física en tanto que sin tiempo parece cursar la distancia entre la vista y lo visto; aplica entonces, por así decir, ciertos “experimentos mentales”, como “quitar” al espejo y al retrato la superficie lisa, la cartulina o —puede añadirse— la emulsión que o bien refleja distintas frecuencias lumínicas, o bien es afectada de acuerdo con ellas, o, incluso, “eliminar” la acción física de la luz, lo que conduce por lo pronto a excluir de la intencionalidad intelectual cualquier ingrediente material³.

2 La correspondencia del método filosófico de abandono del límite mental con los hábitos intelectuales más altos es desarrollada no sólo en la *Antropología trascendental* sino también al final del tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento* (Eunsa, Pamplona, 1984-1996).

3 Cf. *Curso de teoría del conocimiento*, tomo I, Lecciones cuarta y quinta.

De ese modo, sobre todo al explicar la intencionalidad intelectual mediante la comparación con la luz física, pero suprimiendo el distenderse espacio-temporal, se entiende el inteligir como cierto “acceso” a lo iluminado, es decir, como un iluminarlo, pero sin recorrer espacio alguno y sin que transcurra ningún tiempo, con lo que desde luego se supera la imperfección del movimiento físico como actividad.

Y es así como se puede pasar a la noción de acto de inteligir en tanto que cifrado en luz real, no metafórica, mas de ninguna manera física, si quiera en la medida en que vence no sin más el espacio sino ante todo el tiempo; e intencional al estribar en iluminación o luz iluminante respecto del término iluminado, que entonces es término de intencionalidad⁴.

Por tanto, resulta oportuno destacar la condición peculiar de la actividad intelectual en cuanto que cifrada realmente en luz, y no sólo por comparación, en correspondencia con que, como acto, es más primaria, o más alta, que el acto que lo es según mera principialidad, por ser “avance” *intrínsecamente dual* y, de esa manera, actividad viviente, pero más que orgánica, a saber, espiritual y libre, a la que, por lo demás, nunca falta conciencia, es decir, noticia de que acontece, y cómo.

* * *

Ahora bien, la condición propiamente espiritual de la lucidez de los logros de las instancias intelectivas del vivir humano se obturaría si, tomándolos como “especies” inteligidas, se les atribuye índole representacional o, mucho más, si se asimilan a sutiles “reproducciones” o “copias” del término inteligido⁵.

4 La “actuosa” dualidad, primaria y radical, del vivir humano, o el acto de ser equiparable con la persona, equivale a lo que Polo llama *carácter de además*, cuya condición como acto desborda desde luego la principialidad, pero también cualquier tipo de incremento, aun si más alto que principal.

5 Que el inteligir humano sea estrictamente espiritual no excluye el cuerpo, sino que más bien se *añade* a él al *recibirlo* o asumirlo en el comienzo de la vida corporal, lo que permite espiritualizar esa vida, sin incurrir en dualismo, aun cuando esa espiritualización no sea plena, lo que tampoco conllevaría prescindir del cuerpo. Ni el espíritu humano comienza a ser antes que el cuerpo asumido o recibido, ni éste sin el espíritu que se le añade.

Paralelamente, aun si cabe llamar mental tanto a lo espiritual cuanto a lo psíquico, el conocimiento sensible es meramente psíquico, inmaterial, pero no espiritual, puesto que sólo sobreviene, aunque con carácter de *sobrante* o “excedente”, en la *concausalidad* según la que ocurre la actividad cerebral, a saber, como sobrante de concausalidad final, formal y eficiente

E incluso sin incurrir en representacionismo se perdería de vista la condición luciente e iluminante de los logros intelectuales si esas presuntas especies presentes en el inteligir se toman no como representaciones, sino como formalmente idénticas a ciertas “formas”, o a la esencia, del término inteligido⁶.

Por el contrario, la intencionalidad intelectual se cifra, por lo pronto, en una *pura remisión* al término inteligido, sin otro “soporte” real que el propio acto intelectual, de modo que no vale tomar los objetos pensados como “cosas” dentro del acto de inteligir, ni admitir en este acto términos a él inmanentes, o “mediaciones” representativas intrínsecas, ni siquiera si pretendidamente idénticas, en lo meramente formal, respecto del término exterior al acto intelectual.

Y justamente cabe que la intencionalidad sea remisión pura, en tanto que equiparada sin más con la actividad intelectual, si ésta es luciente e iluminante en propio, o como realidad, y no apenas por metáfora.

En esa medida, al reconducir el carácter intencional del conocimiento intelectual a la condición luciente e iluminante que a éste compete, de entrada según objetivaciones, se elimina cualquier representacionismo, mientras a la par se sienta la inmediación del inteligir respecto de lo inteligido sin postular una difícilmente sustentable identidad, aunque fuese sólo formal.

* * *

La comprensión de los logros intelectivos como ciertas representaciones, consolidada en la filosofía moderna, depende por lo pronto del planteamiento medieval y escolástico en torno al verbo mental (*verbum mentis*), según el que lo inteligido, en el acto de inteligirlo, se suele equiparar con un término de ese acto, inmanente a él, y proferido entonces

con respecto a concausalidad formal, eficiente y material.

La noción de plural y coherente concausalidad es expuesta en el último tomo del *Curso de teoría del conocimiento*; la de sobrante formal en el segundo. Las de vida añadida y vida recibida, en el tomo segundo de la *Antropología trascendental*.

- 6 F. Inciarte y A. Llano propugnan por la identidad entre la forma inteligida, en el inteligir, y la forma fuera de la actividad intelectual; es decir, proponen que, al menos en el nivel del concepto, el inteligir comporta inmediatez con respecto a la realidad inteligida, según lo que en la intelección no hay otra forma distinta de la forma real. Se trataría, por lo demás, de una “segunda” intermediación, pues la “primera” sería la del conocimiento sensitivo perceptual.

por el inteligente a manera de “dicho” o aserto interior (*verbum cordis*), que, además de “concebido” por la actividad intelectual, se toma, cuando no como cierta especie o “semejanza” mental de lo inteligido “fuera” del acto de inteligir, sí a manera de pura presencia formal, o sólo mental, de este término inteligido, con carácter exclusivamente intencional respecto de lo más propio, o esencial, de él, pero sin que por eso equivalga a dicho término del inteligir, aunque tampoco a la operación intelectual, ni a la potencia intelectual. Se trataría, pues, de cierta *similitudo* que habría de existir en el acto intelectual con respecto al término de intencionalidad exterior a ese acto; o incluso, de la posesión, meramente intencional, de la forma o esencia de tal término, de manera que lo inteligido, en el acto de inteligirlo, sería formalmente idéntico a lo inteligido fuera de dicho acto.

Sin embargo, entender la noción de verbo mental de ese modo, es decir, como concepto “objetivo” —según suele llamarse—, conlleva, aparte de cierta “amenaza” de representacionismo en vista de la noción de especie, una superflua duplicación, pues no sólo la “inteligibilidad en acto” de lo percibido e imaginado, lograda —como indica Aristóteles— en virtud del intelecto agente, habría de ser “recibida” por el intelecto potencial o pasible, y como “impresa” en él, sino que, además, en tal medida la potencia intelectual tendría que pasar a un ulterior acto “concipiente” —concepto “subjetivo”—, según el que ese verbo mental, o concepto, se proferiría, a manera de “objeto” pensado, tanto en la intelección de indivisibles, o simple aprehensión, cuanto en la composición y división, o juicio, si no en el raciocinio; con lo que se duplica desde luego la presunta “presencia mental” meramente formal de la realidad, a saber, como inteligible en acto y como inteligida, pero asimismo el acto de inteligir, pues no bastaría la “actualización” del intelecto potencial o, aun, pasivo, desde el agente, y haría falta además un pretendido acto “segundo” de aquél.

De modo que bajo la idea de *species impressa* se admite cierta pasividad en el acto de inteligir, al menos en la presunta “actualización” previa de la potencia; correlativamente, el verbo mental equiparado con el concepto objetivo, y tomado como *species expressa* a manera de término inmanente del supuesto acto segundo del intelecto se vendría a entender como una sutil “cosa”, que en la mente habría de ser producida o “formada” y, así, “dicha”.

E incluso si el *verbum mentis*, entendido como cierta “expresión” de lo inteligido, fuera no tanto de condición fonética o gráfica cuanto meramente mental, tal expresión sólo interna de la mente no podría excluir cierta índole representacional si hubiera de seguirse de que la facultad intelectual, una vez “actualizada”, si no pasiva al menos receptivamente, por cierta presencia tan sólo formal de la “realidad” inteligida —“especie impresa”—, vendría a proferir tal forma, a saber, la de lo conocido, con carácter de propia, o apropiada, es decir, de modo activo, expresivo —“especie expresa”—.

Con lo que se da cabida a un representacionismo que debilita, o aun confunde, la genuina condición intencional de la objetivación como logro propio de las operaciones intelectuales en tanto que cifradas en luces iluminantes.

* * *

Y es de esa manera como se pierde de vista que la intencionalidad intelectual se cifra no más que en la condición luciente e iluminante de los logros intelectivos, y se da entrada a malentender lo averiguado por Aristóteles sobre el inteligir y lo inteligido, al suponer que a éste compete carácter representacional.

En la filosofía del conocimiento nominalista y moderna las objetivaciones son supuestas como términos de la “visión” intelectual, o como si se presentaran de suyo, de modo que re-presentarían otro término, el de intencionalidad.

Explícitamente se cae en tal representacionismo al menos desde la propuesta de Escoto, antes que de la nominalista, de entender la actividad intelectual con carácter práctico-productivo, al modo de la lingüística, esto es, como un *dicere* cifrado en cierto *fingere* o *producere*; noción, además, a partir de la que en la escolástica premoderna se genera la discusión en torno a la índole del verbo mental.

Y puesto que de esa suerte la intencionalidad intelectual queda indiscernida respecto de la de las obras de la razón práctica, en particular lingüísticas, para eludir los inconvenientes que se derivan, se ha propuesto

entender la objetivación de acuerdo con la noción de signo solamente “formal”⁷.

Además, es de acuerdo con la idea de signo formal como la forma o esencia, en el inteligir, parecería comportar cierta identidad, y no sin más *similitudo*, con respecto a esa forma o esencia fuera de la intelección, y de cuya presencia sólo mental el inteligir en esa medida se apropiaría, o que “asimilaría”; forma o esencia que en el inteligir desde luego sería *dissimile* en cuanto al modo de existir, respecto de dicha esencia o forma como término de intencionalidad, a saber, no “natural”, sino “intencional”, en virtud de un supuesto *esse intentionale*, que algunos incluso han considerado entonces como cierto *esse diminutum*, pero que, al cabo, sería “idéntica” en cuanto a lo meramente formal.

De ahí que para no pocos continuadores contemporáneos del planteamiento escolástico la idea de *species* es representacionista sólo si se toma como *similitudo rei*, mas no si la “forma” inteligida hubiese de ser, en el acto de inteligir, no una semejanza de la forma “fuera” de este acto, sino idéntica a ella; de modo que no “habría” dos formas, sino una sola⁸.

No obstante, una estricta exclusión del duplicarse de la “forma” inteligida, en el inteligirla y fuera de él, y sin tampoco postular identidad formal, solamente es viable si la objetivación se entiende como luz iluminante de su tema.

Por lo demás, la presunta intencionalidad por “identidad”, y que más bien sería por “apropiación”, pues desde luego no por semejanza, sólo sería vigente cuando el tema inteligido es la propia realidad intelectual, es decir, el lucir iluminante suscitado desde el inteligir personal, porque, cuando el tema es extramental, en rigor lo intencional es desemejante incluso en lo que cabría llamar “formal”; luego lo inteligido en el inteligir puede ser, si no “idéntico” respecto de lo inteligido “fuera” de ese acto,

7 La noción de concepto objetivo como *signum formale* es propuesta por Juan Poinot (Juan de S. Tomás) y es ampliamente desarrollada por A. Millán Puelles, quien le atribuye cierta mediación, aunque “silenciosa”.

8 Y se apela entonces a la sentencia, de base aristotélica, de que *intelligere in actu idem est ac intellectus in actu*, que, con todo, vale quizá no tanto para la “especie”, cuanto para el acto intelectual objetivo en la medida en que se *commensura* con la objetivación, según lo que puede decirse que la posee como fin, de manera que es “uno” con ella.

siquiera semejante, tan sólo cuando el término inteligido no menos se cifra en la actividad de inteligir⁹.

Al cabo, siendo mismas y constantes, o limitadas, las objetivaciones intelectuales son luces iluminantes, y en esa medida intencionales; de donde no comportan ni siquiera signos como soporte de la intencionalidad, por lo que de ninguna manera son instancias semióticas.

* * *

En consecuencia, para librar el conocimiento intelectual de cualquier representacionismo, que desvirtuaría la libertad y condición espiritual del logro intelectual, y que, si éste se tomara como verbo mental, lo reduciría a reunión de obras como las de la actividad lingüística, de entrada hace falta reconducir la intencionalidad, por lo pronto la de las objetivaciones, a la condición luciente e iluminante del inteligir; considerando, además, de qué manera se equipara ésta con la luz incluso en su nivel primario y superior, correspondiente al ser personal.

Porque en modo alguno se entendería la real y no metafórica condición luciente y a la par iluminante de la ganancia cognoscitiva que es cualquier acto intelectual dependiente de la persona, y en virtud de la que es intencional, si el logro del inteligir se toma como cierta obra o producto, aun si sólo mental, de la actividad intelectual, y al que en esa medida se atribuye cuando no alguna "función" representacional, por ejemplo según cierta similitud o semejanza, respecto del término inteligido, o término de intencionalidad, sí identidad forma con éste. Es más, se descubre a la par que el propio ser personal es acto radical o primario de inteligir y, por eso, luz, aunque no iluminante (ni auto-iluminante), sino tan sólo luciente.

Por lo demás, la confusión del logro intelectual con una representación tiene lugar sobre todo con respecto al inteligir que acontece según objetivaciones, las que, a su vez, como ganancia cognoscitiva peculiar, son, y sólo ellas, ajustadamente vertibles en estructuras lógico-lingüísticas.

⁹ Con todo, un pleno inteligirse correspondiente a la actividad intelectual suprema, equiparable con la estricta Identidad real, de ninguna manera podría redundar, en vista de su simplicidad, en una semejanza con carácter de representación, como si para inteligirse la requiriera, o como si no se inteligiera careciendo de ella, o sin producirla.

as, pues por su constancia y mismidad presentan la invariancia requerida para las funciones semánticas y sintácticas.

En consecuencia, ya que incluso por ser vertible en obras lingüísticas de manera patente es intencional el inteligir objetivante, la averiguación acerca de lo característico de la intencionalidad intelectual exige notar la condición iluminante de este nivel intelectual, el ínfimo, y de modo tal que sea viable excluir cualquier comprensión representacionista desde luego de las objetivaciones intelectuales, pero más aún de los actos intelectuales superiores a ellas; es decir, en la medida en que con propiedad se trata de luces iluminantes según las que, en calidad de tema, luce, aun si limitadamente, lo inteligido, es decir, el término de intencionalidad.

Sólo de esa manera, por lo demás, cabe distinguir el pensamiento del lenguaje, pues, al menos en el nivel de la intelección objetivante, resultan casi indiscernibles.

CAPÍTULO II

CONDICIÓN LUCIENTE E ILUMINANTE, O SEGÚN PRESENCIA MENTAL, Y A LA PAR INTENCIONAL, DE LOS ACTOS INTELECTIVOS DEPENDIENTES DEL INTELIGIR PERSONAL

Para discernir lo peculiar de la condición luciente e iluminante de la actividad intelectual, lo que se requiere para sentar ajustadamente la intencionalidad de sus logros, se parte de una continuación heurística de la noción de acto “perfecto” (*enérgeia teleía*), descubierta por Aristóteles¹⁰, quien, a su vez, explica el paso en el hombre del conocimiento sensible al intelectual comparando con la luz lo más alto del inteligir humano, el intelecto agente, entendido a su vez como cierto hábito¹¹.

La averiguación de que el inteligir es luz en sentido estrictamente real, y no sólo por comparación, se sigue del carácter perfecto de la actividad intelectual, según el que de antemano, sin transición o proceso, ésta acontece culminada, aunque sin por eso acabarse o terminar. Y cabe proponer que ser acto perfecto de esta precisa manera compete en rigor tan sólo a las operaciones intelectuales objetivantes.

De acuerdo con su carácter de acto perfecto, o acto que es simultáneo con su condición culminada y lo mismo que ella, o *coincidente* con su culminación o fin, una operación intelectual objetivante es luciente e iluminante por comportar “actuosidad” intrínsecamente dual, si bien “retenida” y como “contenida”, ya que de este modo la actividad, por así decir, “redunda” en iluminación objetivada u objetivación: luz iluminante *limitada*, es decir, *única* para cada acto, y “mantenida” *constante* y la *misma*.

Luego la noción de acto perfecto se corresponde con la peculiar condición luciente e iluminante de las objetivaciones intelectuales, según la que les compete un carácter intencional asimismo peculiar, a saber, res-

¹⁰ Cf. *Metafísica* IX 6, 1048b 18-36.

¹¹ Cf. *De anima* III 5, pero también I, 4, 408b 29 y II, 2, 413b 25-26.

tringido de acuerdo con el límite de la luz iluminante, es decir, de la luz dependiente y procedente del lucir que es el inteligir personal, y que a la par es el límite de la presencia mental tanto como de la intencionalidad intelectual¹².

* * *

Porque es precisamente ese restringirse de la luz iluminante en el inteligir según objetivaciones lo que cabe tomar, con Polo, con carácter de límite mental, a saber, la constancia, mismidad y unicidad de la objetivación, debidas a que se *commensura* con un acto coincidente apenas con su fin, por lo que actúo tan sólo como *actualidad*, de modo que la presencia mental, que cabe equiparar a su vez con la iluminación, es limitada, es decir, mantenida constante, retenida o contenida: luz iluminante o presencia mental según actualidad, o *actualidad presencial*, es decir, actualidad de la presencia mental.

El límite mental, o límite del inteligir como método, equivale así a la *suposición* de los temas al objetivar las nociones bajo la condición de presenciales o actuales, según lo que el “importe” cognoscitivo de lo objetivado queda supuesto sin posibilidad de *ganancia* inherente.

De ese modo, aun al quedar las objetivaciones intelectuales supuestas según su constancia y mismidad, son, sí, luces iluminantes y, de ese modo, presenciales, mas de manera limitada y, por eso, *mínima*, a saber, según mera actualidad, ya que en ellas redunda la actividad intrínsecamente dual al coincidir apenas con su culminada condición.

Y ya que la actividad intrínsecamente dual o coincidente es luz o actúosidad luciente, es decir, acto intelectual, también cuando según simultaneidad y mismidad coincide con su culminación, al ser tan sólo actividad limitada como actualidad, por mantenerse constante y la misma, equivale al inteligir ínfimo, que acontece conmensurándose con la objetivación, esto es, con la luz iluminante y, así, intencional, mínima,

12 En la filosofía de Aristóteles apoya Polo la exposición de su propuesta sólo a partir de 1975, cuando comienza a trabajar en el *Curso de teoría del conocimiento*. En particular, alude a la centralidad de la noción de *enérgeia teleía* como acto intelectual operativo u objetivante —entre otros lugares— en la Lección segunda del primer tomo de esa obra, en varios capítulos de *Presente y futuro del hombre*, en la *Introducción a la filosofía*, en el prólogo al libro de Ricardo Yepes, *La noción de acto en Aristóteles*, en *Nominalismo, idealismo y realismo*, así como en el tomo I de la *Antropología trascendental*.

que resulta contenida por retenida, de manera que es presente sólo de modo actual o según actualidad. En tal medida la actualidad es limitada actividad presencial, o presencia mental como límite: límite mental.

Al cabo, pues, la constancia y mismidad de lo objetivado se corresponde con la índole limitada de la condición luciente e iluminante del inteligir, o sea, con el límite mental; límite que lo es de la presencia mental como ganancia intelectual que estriba en iluminación, y de esa manera es intencionalidad asimismo limitada.

* * *

Ahora bien, aun si los actos intelectuales son al menos perfectos en virtud de la coincidencia de la actividad con su culminación, según lo que, por su intrínseca dualidad, redundan en luz iluminante objetivada, caben, no obstante, modalidades superiores de coincidencia actuosa o actividad intrínsecamente dual o, por eso, luciente, e iluminante, y no reducida a objetivación, cuyo carácter de acto ha de ser “más que perfecto”, es decir, más alto que constante y mismo, de entrada creciente, como compete a los hábitos intelectivos, siquiera a los *adquiridos* a partir de las operaciones objetivantes.

Porque, además, en la tradición aristotélica se admiten hábitos aún superiores a los adquiridos, de condición nativa, si no innata; desde luego no objetivaciones —o “ideas”— innatas, pero sí actos con los que de alguna manera está “dotada”, y crece, la esencia o el ser de las realidades intelectivas, por lo pronto del hombre.

Polo también lleva a cabo una exégesis heurística de la noción aristotélica de hábito intelectual (*héxis noetiké*), en particular del de sabiduría, sentando, desde una continuación asimismo del planteamiento de santo Tomás de Aquino, que es del nivel de la persona humana en cuanto que equiparable al acto de ser; y del hábito de sindéresis, que, por así decir, “preside” el crecimiento de la esencia de dicho acto de ser; mientras que el hábito de *intellectus* o de los primeros principios, así como el de ciencia, corresponden respectivamente al conocimiento del ser y de la esencia de condición extramental.

Por lo demás, el hábito de sabiduría se dice innato porque se corresponde con ser la persona humana (aun si ésta es nacida de Dios); el hábito de sindéresis y el de *intellectus* se dicen nativos por “nacer” de in-

mediato desde el de sabiduría; en cambio, el inteligir objetivante sólo *comienza* cuando el cerebro madura suficientemente, de modo que no es nativo. A su vez, caben hábitos adquiridos a partir de la iluminación de lo que en el inteligir objetivante no resulta sin más manifiesto, a saber, su condición actuosa y su índole limitada.

* * *

De otro lado, la condición luciente del inteligir, cuando también es iluminante, es equiparable con su carácter intencional, y no apenas cuando es iluminación objetivada.

A la par, se puede atribuir la condición de presencia mental a las luces iluminantes y, así, intencionales, desde luego cuando se cifran en objetivaciones, mas incluso en inteligidos habituales, que por lo menos, según los hábitos adquiridos, son crecientes.

Por eso ni la presencia mental ni la intencionalidad intelectual ni la condición iluminante serían exclusivas de las operaciones objetivantes, pues competirían asimismo a los hábitos que dependen del de sabiduría, solidario con el inteligir personal, en cuanto que estribarían en luces iluminantes, aunque no constantes ni mismas, o libres de la índole limitada de la ínfima iluminación, propia del inteligir objetivante (aunque también en discernimientos de esas luces iluminantes con respecto a la realidad carente de luz).

En consecuencia, por más que Polo de ordinario asigna el carácter intencional al mero inteligir objetivante, de seguro en vista de que ilumina limitadamente su término de intencionalidad; y aun si, paralelamente, llama presencia mental sobre todo a la que acontece según objetivaciones, esto es, de acuerdo con *intenciones* cifradas en luces iluminantes limitadas, es decir, constantes y las mismas, y que en rigor es presencia según actualidad, no obstante, las luces iluminantes superiores a la objetivada, o que superan la limitación de las objetivaciones, también pueden tomarse como intencionales, a pesar de no quedar retenidas ni contenidas, o no mantenidas constantes ni las mismas, es decir, incluso si cabe tomarlas como presenciales de manera más alta que según mera actualidad.

Equiparar la intencionalidad del inteligir con su condición como luz iluminante, y ésta con la de presencia mental, permite notar que dichas

nociones conciernen no tan sólo a las operaciones objetivantes, como Polo suele exponerlas, sino también a los hábitos en tanto que son actos más altos que ellas, de modo que desde luego sin la limitación peculiar del inteligir según objetivaciones, es decir, sin la índole constante y misma de su “importe” cognoscitivo o de su “alcance” iluminante; índole restringida de la iluminación equivalente al límite mental, en cuyo abandono pivota la propuesta metódica poliana para la filosofía, y que en esa medida se corresponde con el inteligir habitual.

* * *

Aunque no suele ser admitido en muchos sectores del aristotelismo, cabe sentar, con Polo, que los hábitos intelectuales son actos superiores a las operaciones objetivantes, incluso cuando se adquieren a partir de aquéllas, es decir, en atención a que, por lo pronto los hábitos adquiridos, iluminan las operaciones, *manifestando* la condición “actuosa” o primaria de ellas, y *desocultando* la índole limitada que como actos les compete.

Además, junto con los hábitos adquiridos se tienen en cuenta sobre todo los ya mencionados hábitos intelectivos superiores, estudiados en la tradición aristotélica, a saber, hábito de sabiduría, hábito de intelecto o de los primeros principios, de *sindéresis* y de ciencia, de los que los tres primeros suelen entenderse, si no como hábitos innatos, al menos como nativos.

Con todo, aun si de esos hábitos en rigor sólo la *sindéresis* estriba en iluminación, mientras que el de intelecto y el de ciencia más bien comportan una distinción de la luz frente a lo carente de ella, que es lo extramental, cabe tomarlos como intencionales en la medida en que, al *depender* y *proceder* desde el de sabiduría, perteneciente al ser personal, según ellos la persona *intelige* alguna realidad distinta de su actividad de ser, incluso su propia esencia¹³.

13 La intelección de lo extramental en su estricta realidad puede tomarse como intencional no porque sea iluminante, ni sólo por ser congruente con un tema distinto del propio inteligir, sino porque accede a su tema a través de una *distinción* del método con respecto a ese tema; con todo, en esa medida también se podría decir que no es intencional. En cambio, la intelección del propio ser personal no es intencional porque al alcanzar su tema no lo encuentra definitivamente; mas en esa medida, en cuanto que lo alcanza, también podría decirse intencional.

Porque, al cabo, una luz más que intencional, o más que iluminante, competiría tan sólo al inteligir personal humano en cuanto que es el tema con el que es *inescindiblemente solidario* su método, el hábito de sabiduría, que lo alcanza y se le otorga, según lo que entonces, al tornarse ese tema a su vez en método, no encuentra el tema ulterior con el que es congruente, sino que enteramente se *trueca en su búsqueda*, de modo que no es luz iluminante sino tan sólo luciente.

En consecuencia, los actos de inteligir intencionales son o bien luces iluminantes, aunque las habituales más altas que las correspondientes a las objetivaciones, o más “amplias” en cuanto que, sobre todo, no se restringen por el límite de las objetivadas, que es su constancia y mismidad, y que son *englobadas* por el hábito de *sindéresis*; o bien, si versan sobre la realidad extramental en su estricta condición, ajena a cualquier actividad intelectual, son discernimientos intelectivos que se logran por *pura distinción*, o por cierto “contraste” o *pugna* según *fases*, de la índole limitada de la iluminación que corresponde al inteligir objetivante cuando es *puesta de manifiesto* por el inteligir más alto, el de los hábitos adquiridos, y *detectada* justamente con carácter de límite mental. La pura distinción del límite mental respecto del ser extramental se corresponde con el hábito de los primeros principios, mientras que el *balance* de las fases del contraste o pugna con el hábito de ciencia.

* * *

Comoquiera que sea, que el inteligir es, o comporta, luz o, también, en la medida en que procede desde el inteligir personal, iluminación; a su vez, la iluminación equivale al carácter intencional del logro intelectual, o que al menos es requerida por la intencionalidad cuando el logro intelectual es por distinción del límite de las luces iluminantes objetivadas con respecto a los temas extramentales¹⁴.

14 La sugerencia de que la inteligencia de lo extramental abandonando las objetivaciones y el inteligir objetivante puede tomarse asimismo como intencional, de seguro va tan sólo contra las expresiones de Polo, pues por conocimiento intencional se entiende entonces, desde luego antes que el perspectivo o aspectual, que en rigor compete al sentir, y antes que el limitadamente iluminante de la intelección según objetivaciones, el que comporta encuentro de su tema, tanto por iluminación como por distinción o contraste del límite de la iluminación con respecto a la realidad tematizada.

Además, cabe equiparar las luces iluminantes, y no sólo las objetivadas, con la presencia mental, en cuanto que, de un lado, equivalen a la presencia “de” un congruente tema iluminado, y, de otro, a presencia “ante”, o “en”, el inteligir personal del que la iluminación procede y depende, y según lo que entonces puede el tema decirse “mirado” desde el saber inherente a la persona. A su vez, sólo la presencia mental cifrada en objetivaciones sería limitada, es decir, restringida según constancia y mismidad¹⁵.

Paralelamente, la presencia mental limitada se *exime* de ser real no sólo con la realidad de lo inteligido, sino también con la del inteligente.

Y ya que la presencia mental puede equipararse con la condición del inteligir cuando estriba en luz iluminante, asimismo se corresponde con la intencionalidad.

Por eso la luz iluminante en la que cualquier acto intelectual dependiente del primario o radical redundo, con carácter de logro intelectual, equivale tanto a presencia mental cuanto a intencionalidad, pues al iluminar lo entonces inteligido, en calidad de tema, de inmediato lo *encuentra*, al conferirse, en calidad de método, como lucir, respecto de su tema; lucir iluminante que es presencia mental según la que el término inteligido es a su vez “presente” ante ese inteligir primario o radical, que por su parte se corresponde con el ser personal.

Es así como la presencia mental, y no apenas cuando es limitada y comporta actualidad según el inteligir objetivante, equivale a intencionalidad intelectual, sin que la *intentio* necesite tender hacia su término, pues por estribar no más que en iluminación, de inmediato accede a él.

¹⁵ En el *Curso de teoría del conocimiento* Polo atribuye la intencionalidad del inteligir exclusivamente a la presencia mental limitada, equiparada con el inteligir objetivante, en la medida en que conlleva un conocimiento restringido, parcial o aspectual, de su término de intencionalidad.

La sugerida equiparación de la noción de presencia mental con la de luz iluminante, y su consiguiente amplitud, esto es, sin restringirla a la limitada presencia mental del inteligir objetivante en cuanto que es acto reducido a actualidad, puede colegirse de indicaciones de Polo en un escrito sobre la Revelación cristiana y el saber filosófico, donde se estudian algunas cuestiones de Cristología (en elaboración, y que habría de culminar la *Antropología trascendental*), al menos cuando en él se trata acerca de la presencia mental divina y de la de Cristo, o de la angélica, o incluso de la presencia mental humana antes del pecado original.

En las obras precedentes, no obstante, por presencia se entiende sin más el límite mental, es decir, la presencia de luces en tanto que restringidas según la constancia y la mismidad propias del acto intelectual como actualidad, es decir, de las luces iluminantes objetivadas.

En esa medida, el lucir iluminante es *suscitado* exclusivamente de acuerdo con el acto intelectual, no en virtud del tema inteligido, aun si, cuando la intelección versa sobre la realidad intelectual propia, es decir, no tan sólo sobre lo conocido a través del sentir, que es lo extramental, esa luz suscitada equivale al tema.

Cuando el inteligir versa sobre lo sentido, incoativamente se suscitan objetivaciones intelectuales como luces iluminantes constantes y mismas, intencionales sobre la temática extramental, y según las que se controla la incesante variación del aparecer sensible. Mientras que si el inteligir versa sobre la propia realidad del ser inteligente o, más ajustadamente, sobre su esencia, suscita las luces según las que esta realidad crece, que de esa manera son a la par tematizadas, y que por su condición al menos creciente son superiores a las objetivaciones.

Luego la intencionalidad intelectual equivale a que el logro de los actos de inteligir, no sólo objetivantes, sino también habituales, por ser, como actos, intrínsecamente duales, o coincidentes, es una activa o *actuosa transparencia*, según la que, si esos actos, en tanto que métodos, encuentran su tema, redundan en iluminación respecto de él; tema que entonces de inmediato en esos actos luce iluminado, y es así término de intencionalidad inteligido.

Paralelamente, la intencionalidad en la que se cifran las luces iluminantes más altas que las objetivadas se corresponde no menos con cierta presencia mental, aunque presencia no tan sólo según actualidad, o no sin más limitada.

A su vez, el encuentro de la actividad iluminada por parte de la actividad que es la luz iluminante suscita cierta "presentación" sólo cuando la presencia mental de la luz, o sea, la iluminación, es según actualidad, por lo que limitada y, así, objetivada. Y desde luego en modo alguno precisa de representación.

En rigor, la representación es de índole "signal", es decir, conlleva producción o "construcción" de algún signo, o símbolo, asignado a la presentación cifrada en luz iluminante limitada¹⁶.

¹⁶ El representacionismo se arraiga en la filosofía escolástica cuando se presupone que lo real comporta presencia y, más aún, si como actualidad, de manera que lo mental sería una representación de esa presencia. En el realismo se admite entonces que la representación mental toma o asume la presencia de lo real; en el nominalismo se considera "ficcional" o ficticia la representación, mientras que en el idealismo racionalista se la intenta validar mediante una sistematización lógica.

Así que la intencionalidad de entrada se corresponde con el lucir, en calidad de tema iluminado, de los correspondientes términos de intencionalidad, en la *congruente* actividad intelectual, o método, pero también acontece a través de la distinción de la peculiar condición de esa actividad, en su nivel ínfimo, con respecto a los temas que carecen de luz. De ese modo, plural, la búsqueda y encuentro de una actuosidad inteligida, con carácter de tema (o bien la iluminación de conectivos, al cabo de índole lógica, entre objetivaciones precedentes), es siempre congruente con el avance que es la actividad intelectual en tanto que método.

En definitiva, sólo un acto que sea intrínsecamente dual, y por eso luciente, puede ser, además de real, intencional al ser iluminante, es decir, si encuentra su tema, que entonces es término de intencionalidad.

En esa medida el acto intelectual es intencional no por “ir hacia” (*tendere-in*) el término de intencionalidad, sino por “habérselas en” aquello que es su término de intencionalidad (*se tenere-in*), según lo que, pa-

Por su parte, en el racionalismo se presume que, para ponerse en marcha el pensamiento, mediante la noción de evidencia —objetual— cabe superar o reducir la absoluta separación entre la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi*, que había sido decretada, en el nominalismo y, antes, en el planteamiento de Escoto, a partir de la comprensión de lo inteligido como cierta obra mentalmente producida (*ficta*): si la *ratio cognoscendi* es evidente, será a la par *ratio essendi*.

Con todo, de esa manera no se recupera la verdad del inteligir en tanto que intencional, ni siquiera cuando lo inteligido sí que se separa de lo real al cifrarse en objetivación (que es constante y misma, y nada en la realidad es retenido según esa índole), pues el presunto *fundamentum inconcussum* de la evidencia, que al cabo corresponde al lucir iluminante que son las objetivaciones, también a la vista de su constancia y mismidad, se equipara con una representación de índole especular, que aparece de suyo, es decir, con independencia respecto de la realidad peculiar de la propia actividad intelectual, o que pasa por alto el carácter luciente e iluminante del inteligir. De otra parte, se omite no menos el inteligir habitual en tanto que superior al objetivante.

A partir de Husserl se abre la vía para intentar eludir el dualismo de presencia y representación en la medida en que no se admite que lo mental sea re-presentativo, sino, en su lugar, que estribaría en pura “presentación” —que retiene el pasado y “protiene” el futuro—, entendida como estricto acceso a lo real.

Ahora bien, lo mental presencial es apenas actual cuando es objetivado, aun si, en la objetivación inicial, se articula el tiempo entero en presencia actual (de ese modo se asume la propuesta husserliana). A la par, se sugiere que lo mental presencial puede corresponder no sólo a las objetivaciones, sino incluso a los hábitos intelectuales dependientes del inteligir personal desde el hábito de sabiduría; de donde lo mental presencial no es tan sólo actual, de modo que puede “abrirse” a distintos tiempos de lo real de manera más alta que articulándolos según la actualidad. Por su parte, lo real extramental en modo alguno es presencial; además, lo real mental puede superar incluso a lo presencial más alto que actual, como compete al inteligir en tanto que acto primario y radical del vivir humano.

ralelamente, este término de intencionalidad en cierto modo es habido o tenido en ese acto (*in-tenere*): como iluminación la luz “tiene” en ella el habérselas con lo iluminado, y así “se tiene” ella en lo iluminado.

Así que, más bien, la intencionalidad, antes que a un *in-tendere* y a un *tendere-in*, equivale, de un lado, a un *in-tenere*, es decir, a un tener cabe la mente, “en” la actividad mental correspondiente, y, de otro, a un *teneri-in*, un tenerse esa actividad “en” el término de intencionalidad¹⁷.

De esa manera, dicho tener en la mente el tenerse en el término de intencionalidad, la *intentio*¹⁸, equivale a la presencia mental de la luz iluminante, a la par que a la presencia mental de lo iluminado, sin re-presentación alguna.

* * *

Al cabo, pues, es intencional no sólo el inteligir objetivante, que desde luego lo es, aun si limitadamente, sino, por lo pronto, el cifrado en luces iluminantes, también si son supraobjetuales, como en los hábitos adquiridos, pues manifiestan, iluminándolo, el ocultarse de la condición actual de las operaciones objetivantes, tanto como la índole limitada de éstas; índole que no sólo se oculta, sino que además oculta que se oculta. E incluso pueden tomarse como intencionales las intelecciones que se llevan a cabo sin estibar en iluminación de su tema, sino en contraste o pugna, o bien distinción pura, de la índole limitada de las luces iluminantes mínimas, con respecto a lo inferior, la coprincipialidad física, o bien puramente distinto, la principialidad primera extramental. El inteligir lo extramental sin objetivaciones y sin iluminarlo es intencional puesto que discierne esa realidad a través de una distinción por parte de la limitación de lo objetivado, cuando es manifestada, con respecto a lo que carece de tal limitación, tanto si es inferior, cuanto si superior o, más bien, puramente distinto.

17 De ahí que más bien que como “entender(-en)”, la intencionalidad intelectual estibaría en “en-tener(se-en)”. Por eso resulta oportuno indicar que, cuando se emplean como nociones distintas, la intencionalidad (*intentio*) y la “intensionalidad” (*intensio*) corresponden o bien a *teneri-in* o bien a *in-tenere*; porque la intencionalidad intelectual en modo alguno estiba en *intendere* o *tendere in*: no conlleva intento, o tentativo, sino que equivale a cierto tenerse o habérselas de antemano “en” aquello hacia lo que, por eso, no es preciso ya tender para conocerlo.

18 Aunque no se suele destacar, es oportuno

Ahora bien, en último término, la intencionalidad del inteligir se debe no sin más al lucir, ni siquiera si es además iluminante, sino en rigor a que, por así decir, a su través, esto es, a través de los actos intelectuales cifrados en iluminación de su tema, o en distinción del límite ínfimo de tal lucir iluminante con respecto al tema, se lleva a cabo la “mirada” personal, la *atención* o “vigilancia” del inteligir que se convierte con la persona, sobre lo distinto realmente de su propio avance como acto de ser; e inteligir que, en tanto que de ese modo *apropiado* por la persona, puede entenderse como “inteligir-yo”, atender o entender-yo, o como *ver-yo*.

* * *

Por lo demás, la luz o transparencia a la que los actos intelectivos humanos equivalen, que es viviente o actuosa, aun si de modo no supremo y ni siquiera pleno, tampoco es estática, sino una actividad intrínsecamente dual. Y por ser activa no se puede comparar sin más con lo diáfano, que, en la explicación aristotélica sobre la luz y la iluminación, es lo que, mientras carece de luz, permanece tenebroso, pero que puede recibir la luz pasivamente, e, iluminado por ella, se torna transparente o claro.

En consecuencia, la actividad “de” la transparencia es la luz, no la diafanidad; lo transparente es luciente y, si es a la par iluminante, esplendoroso; mientras que lo diáfano de suyo carece de lucidez tanto como resplandor. Porque la dualidad de diafanidad (o, por el contrario, opacidad) y transparencia (o, por el contrario, reflejo o especulación —o, incluso, foco o bien rayo—) en rigor vale tan sólo en esa explicación aristotélica de la luz física; luz que, al cabo, es la metáfora (aun si en el universo físico es real como *propagación*)¹⁹.

En cambio, la luz real es la intelectual, cuya diafanidad equivale a su transparencia, y ésta a la luz como actividad en tanto que intrínsecamente dual o, coincidente, al avanzar. De ahí que en la comprensión del inteligir como luz se excluyan tanto las ideas de foco y de radiación, cuanto, drásticamente, las de reflexión y de especulación (o reflejo especular): la transparencia es luciente por ser actividad intrínsecamente dual.

Por tanto, la transparencia no se queda en mera diafanidad, estática y pasiva, sino que es activa, y creciente, esto es, dinámica; y es luciente por

¹⁹ La equiparación de la luz física con la propagación es propuesta por Polo en las Lecciones quinta y sexta del tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento*.

avanzar en dualidad, o según coincidencia; según lo que, además, la luz o transparencia en la que la actividad intelectual estriba de ninguna manera requiere reflexión, ni como retro-flexión ni como reflejo especular; y de entrada es consciente por cuanto que avanza en intrínseca dualidad.

* * *

En tanto que la luz iluminante se corresponde con una actividad intelectual, es decir, intrínsecamente dual como acto o avance, en modo alguno es una “cualidad” de lo iluminado, es decir, del término de intencionalidad, ni siquiera como, en el planteamiento medieval, lo es la *lux in medio*, que está en el medio sin inherir en él. Por el contrario, la luz equivale exclusivamente a la intrínseca dualidad del acto intelectual, a la actuosa transparencia, y a la consiguiente claridad, que deja “pasar” la atención o vigilancia, el “mirar”, al cabo del cognoscente personal, que de ese modo accede a lo que es entonces tema. Tal transparencia o claridad comporta, a su vez, que, por la actividad luciente e iluminante, la persona que actúa se “dedica” aún más que a ser, a conocer el ser: tanto el ser que él es cuanto el que otras realidades son.

En esa medida la iluminación equivale no a que el lucir luzca “en” el término iluminado —luz iluminante que si luciera en lo que ilumina, por así decir, habría de “traspasarlo” o “pervadirlo” (sin influir en su realidad, y sin ser influido por ella)—, sino más bien a que eso iluminado, en lugar de, por así decir, aparecer, transparece en la abierta claridad del lucir iluminante —que es claridad inherente a la actividad intelectual—, y de manera que justo en tal medida lo iluminado se torna disponible para más o mayor iluminación, esto es, para un mejor esclarecimiento intelectual, pues queda en cierta medida “dentro” de una apertura o transparencia susceptible de más lucidez.

De modo que la luz compete a la actividad intelectual, o método, más bien que al tema, o actividad inteligida, de entrada si este tema es una realidad carente de intelección; pero, además, compete al método a la par con el tema si éste es una realidad intelectual, o que estriba a su vez en luz por ser actuosa en dualidad intrínseca. Luego sin luz, esto es, sin actividad intelectual, de ninguna manera existe claridad ni “despejamiento” o apertura, es decir, aclaración, esclarecimiento, ilustración: al cabo, iluminación.

* * *

Así que la luz compete de suyo a la actividad intelectual, no a la actividad inteligida, aun si, a su vez, cuando ésta es realidad intelectual y, por eso, luciente, es luz iluminante suscitada por el propio inteligir personal, o, cuando es la luz sólo luciente que es el inteligir personal, es creada, es decir, tiene origen en Dios, de Quien exclusivamente depende para ser.

En cambio, la realidad carente de vida intelectual y, en ese sentido extramental, en rigor no es luz, ni siquiera en cuanto a su acto de ser, y sin que eso obste para que la actividad divina creadora desde luego sea luz, pues esta actividad, libérrima, no puede menos que equipararse con el ser de Dios, que es la Intección suprema²⁰.

En la tradición tomista se suele sentar que el acto de ser, o aun la forma —al cabo, la actualidad—, es cierta luz del ente (*lumen entis*). Sin embargo, esa manera de entender la luz, atribuida a la realidad metafísica —equiparada por lo demás, con la entidad en común—, no pasaría de ser metafórica, tanto como la luz física. La luz, en sentido real, es exclusiva de la actividad intelectual en tanto que estriba en avance intrínsecamente dual, o coincidente.

Con todo, cabría admitir que, en cierta medida, es luz de lo real creado su dependencia del Creador; aun si no en rigor el acto creador divino, que en modo alguno es intrínseco a la criatura, o que no “sale” del misterio de Dios. De donde cualquier criatura de algún modo “refleja” o, mejor, “transluce” la luz divina, incluso si su ser y esencia carecen de luz²¹.

20 No por equipararse con el ser divino la actividad creadora es necesaria, pues el ser divino en modo alguno estriba en necesidad; la necesidad es exclusiva del primer principio extramental, es decir, de la criatura carente de intección. Obviamente no se trata de una formulación de lógica modal, sino de la aproximación intelectual al misterio de la creación.

21 Desarrolla la presuposición de que el *esse* es de suyo cierta luz de lo real, tomado a su vez como ente, un gran sector del neotomismo, también en teología, como hace por ejemplo H. U. von Balthasar, para quien la verdad es cierta inmediatez —no claramente discernida, y no sin cierto carácter místico— entre el espíritu humano y las “formas” de luz (o belleza) en tanto que serían “formas” de ser, o de la realidad (es decir, de los “entes”); luz que equivaldría a su vez a la impronta de la creación divina en la condición creatural.

Al cabo, el *esse* creado es luz sólo si es acto de ser intelectual, aun si para ser o “existir” desde luego ha de ser, también el extramental, inteligido por Dios, es decir, ha de depender de la luz divina (ser la criatura inteligida por Dios no comporta que la luz divina creadora se inmiscuya en el ser de la criatura, ni siquiera cuando ésta es intelectual, pues entonces estriba en luz creada, realmente distinta de la luz divina); ser luz es la condición del acto intelectual, del acto de ser ante todo y, por él, de la esencia de ese ser²².

De ahí, por lo demás, que la luz de un ser intelectual no se “transmita” a otro: la luz no fluye de un ser a otro, porque primariamente es acto de ser personal²³.

* * *

En definitiva, puesto que la actividad intelectual es intrínsecamente dual, o coincidente en tanto que avanza, es de condición luciente: pero, además, iluminante si encuentra su tema, y, en tal medida, también intencional. Y lo es desde luego el inteligir que acontece según objetivaciones, o como acto perfecto por coincidir la actividad con el fin, aunque también el que sobreviene de manera más alta, a saber, el inteligir habitual, debido en último término a que más directamente depende del hábito innato de sabiduría, cuya condición de acto dual es, por así decir, de mayor “vigor”, pues como hábito es solidario con el inteligir personal, al que de antemano alcanza, mas como otorgándosele.

22 Que el acto divino creador no sea intrínseco a la criatura no indica que la criatura pueda existir sin ese acto, sino que como criatura es realmente distinta de Dios, y nada del ser divino le es inherente: en modo alguno la criatura es Dios. La criatura no es nada que sea Dios, nada que sea divino, aun dependiendo enteramente de Él; eso justamente es ser criatura, ser sólo criatura, no Creador, mas sólo en virtud del Creador: en ella Dios no pone nada suyo, ni siquiera una idea o un logos que sean el vivir divino. Por su parte, la elevación de lo creado en Cristo es ulterior a como de antemano en el Verbo divino consta todo lo creado y lo creable (y, como sostiene Polo, ni siquiera la humanidad del Señor es creada, sino solamente asumida).

23 De donde la ilustración de unas criaturas angélicas por otras, así como la de Dios en el espíritu creado debe entenderse de manera distinta a cierta “infusión” de luces y, menos, de “especies”, sin que eso obste para que Dios pueda llevar a lucir lo que disponga en el corazón de la criatura intelectual. Sólo Dios puede suscitar luces en las criaturas inteligentes; luces que entonces son actos, no son ideas u objetivaciones, y actos más altos que los hábitos adquiridos: a la par, esa suscitación equivale o bien a crear o bien a elevar al orden sobrenatural (o a disponer para esta elevación).

De ese modo la solidaria dualidad de sabiduría e inteligir personal, que sobrepasa incluso el crecimiento, y que en esa medida, antes que iluminante es tan sólo luciente, equivale a la primaria o radical actuosidad dual del vivir humano, que se entiende de acuerdo con lo que Polo llama carácter de *además*, es decir, de dualidad que, por así decir, “redobla”, y “más y más”.

A su vez, de condición no sólo luciente sino, asimismo, iluminante y, así, intencional, son tanto los hábitos adquiridos cuanto el de *sindéresis*, que es nativo, y a partir del que, en calidad de *ápice*, esos hábitos, tanto como las operaciones objetivantes, proceden desde el de sabiduría.

Por su parte, el hábito de los primeros principios y el de ciencia no son iluminantes de su tema, la realidad extramental, sino intelectivos más bien por distinción, con respecto a ese tema, de la índole limitada de la luz iluminante objetivada cuando, también habitualmente, es puesta de manifiesto.

Desde donde se puede admitir que incluso tales hábitos son intencionales, a saber, por acceder de inmediato a esa realidad como tema, aunque sin iluminarla, pues iluminarla excluiría poder conocerla adecuadamente en su estricta condición extramental.

Porque compete a los hábitos adquiridos iluminar —y en esa medida son asimismo intencionales— aquello que en lo intelectual inferior, es decir, en las operaciones objetivantes, *se oculta* o permanece inmanifiesto cuando esas operaciones *destacan* exclusivamente la objetivación con la que se conmensuran.

Cualquier objetivación, incluso la inicial, nada oculta de su término de intencionalidad, aun si tampoco explicita la distinción real que ese término comporta, por así decir, intrínsecamente o con respecto a otros término de intencionalidad también objetivados. Con todo, al lucir la objetivación, iluminando el término de intencionalidad, “permanece” oculta la condición actuosa del inteligir, tanto como la índole limitada de ese lucir iluminante. Y compete a los hábitos intelectuales adquiridos poner de manifiesto cuanto se oculta al objetivar.

Es en virtud de tal iluminar manifestativo como los hábitos adquiridos posibilitan que se entienda no sólo la propia actividad intelectual inferior, esto es, las luces iluminantes suscitadas desde las más altas, sino también lo extramental en tanto que carente de luz, en la medida en que esta intelección se lleva a cabo mediante el distinguirse, respecto del te-

ma, de aquello que esos hábitos manifiestan, que es la índole presencial limitada de la iluminación objetivante.

* * *

Ahora bien, puesto que el ser y la esencia reales carecen de la limitación de la presencia mental, o luz iluminante ínfima, es decir, de la peculiar restricción del inteligir objetivante, según la que como acto equivale a mera actualidad —actualidad presencial, o presencia actual—, por la que lo objetivado es luz iluminante constante y misma, por eso, el método filosófico de abandono del límite mental, que es plural, se corresponde con inteligir esos temas, el ser y la esencia reales, “desbordando” la constancia y la mismidad de las objetivaciones y, en consecuencia, según los hábitos intelectuales más altos²⁴.

Es así como el abandono del límite mental se lleva adelante a través de cuatro distintas *dimensiones*, según las que se accede al acto de ser y a la esencia tanto de lo extramental como de lo mental; y estas cuatro dimensiones se corresponden, aunque sin coincidir con ellos, con los hábitos intelectuales más altos.

Las dimensiones del abandono del límite no coinciden sin más con esos hábitos intelectuales, porque estriban en un acceso a los temas de éstos a partir de la *detectación* de la índole limitada de las objetivaciones, que posibilita entonces abandonarla, aunque permitiendo dar cuenta, lingüísticamente, de tal acceso; en cambio, los hábitos son sin más independientes del inteligir objetivante o limitado, de modo que carecen de preciso correlato lógico-lingüístico.

* * *

Mas todavía de otra manera cabe apelar a las objetivaciones para aludir a los temas logrados según el abandono del límite mental, y que se

24 En las primeras obras, *El acceso al ser* y *El ser I. La existencia extramental*, y *Evidencia y realidad en Descartes* (publicada antes que las otras dos, pero de elaboración posterior). Polo no emplea ese camino de exposición de su propuesta filosófica, el abandono del límite mental, es decir, no apela a los hábitos intelectuales ni, mucho menos, a la comprensión aristotélica del inteligir objetual como acto perfecto o como actualidad, en vista de que, en el aristotelismo, esta noción, la de actualidad, suele ser *extrapolada*, según la idea de sustancia o de forma, a la realidad, no sólo extramental sino incluso mental.

corresponden con los de los hábitos intelectuales superiores, a saber, mediante un empleo simbólico de ellas, en virtud de hábitos adquiridos, y de modo que esas objetivaciones sí que tomarse pueden entonces como signos puramente “formales” con respecto a los temas de los hábitos superiores.

En esa medida, ser signos puramente formales compete sólo a las objetivaciones en tanto que tomadas como símbolos de los inteligidos según hábitos, es decir, como *símbolos ideales o intelectuales*, descifrados por los temas de esos hábitos, con los que, paralelamente, se corresponden las distintas dimensiones del método de abandono del límite mental²⁵.

Así pues, los símbolos ideales o intelectuales, que no son producidos ni contruidos, sino que estriban en pura actividad intelectual, comportan cierta “asunción” de lo objetivado, en virtud de los hábitos adquiridos, con carácter de símbolo —asunción que quizá no es ajena a una actividad voluntaria—, respecto de los hábitos intelectuales superiores

Desde donde cabe sentar la afinidad del método de abandono del límite mental no sólo con los hábitos intelectuales, sino también con el desciframiento de las nociones filosóficas objetivadas cuando se toman como símbolos respecto de una temática que excede la limitación de su propia intencionalidad o valor iluminante.

25 Polo propone la noción de *símbolo meramente inteligible* o *símbolo ideal*, según la que el inteligir objetivante puede ser tomado con carácter simbólico respecto de los logros intelectivos de actos intelectuales superiores, es decir, habituales (Cf. *Antropología trascendental* II, primera parte, apartado E, y segunda parte, apartado, J. 3; y *Nietzsche como pensador de dualidades* (Eunsa, Pamplona, 2005), capítulo 6).

Desde donde Polo propone que algunas objetivaciones propias de la filosofía son en rigor símbolos, intelectuales o ideales, es decir, no sin más por convención ni por asignación pragmática, de lo inteligido según hábitos, en vista de que tales símbolos corresponden a la distinción de operaciones objetivantes y su relación con los hábitos.

CAPÍTULO III

LIMITADA CONDICIÓN ILUMINANTE Y, ASÍ, INTENCIONAL, DEL INTELIGIR OBJETIVANTE

El inteligir comporta luz real, es decir, actuosidad transparente por intrínsecamente dual, desde luego cuando se cifra en objetivaciones, pero con mayor motivo cuando sobreviene según hábitos.

Ahora bien, la condición actuosa dual y por eso luciente o, además, iluminante y, así, intencional, de los hábitos intelectuales, más alta que la de las operaciones objetivantes, y que admite además jerarquía, pues en los hábitos nativos supera la de los adquiridos, y la del hábito innato la de los nativos, no parece haber sido discernida por Aristóteles, quien mucho menos descubre el carácter personal del nivel primario o radical del inteligir humano, con el que es solidario el hábito innato de sabiduría, de acuerdo con una luz tan sólo luciente.

Es más, a partir de los textos disponibles no se logra resolver si, para el filósofo griego, lo supremo del inteligir humano, que sería el intelecto agente, pertenece en propio a cada hombre, pues el Estagirita sostiene que depende y procede de alguno de los niveles de actividad intelectual pura que serían indiscernibles de la región astral del cosmos²⁶.

a) Noción aristotélica de acto perfecto

El descubrimiento aristotélico es la condición de acto sin más perfecto (*enérgeia teleía*) del conocimiento intelectual, y no porque como actividad haya terminado o concluido, sino porque coincide con su fin (*télos*), según lo que es acto de manera culminada sin por eso extinguirse ni cesar, o sin término (*péras*); o según la fórmula original, «inteligir es lo mismo (*tò autó*) y a la vez (*háma*) que haber inteligido»²⁷.

26 Cf. *Metafísica*, XII 7 y *De generatione animalium* II, 3, 736b 27-29.

27 *Metafísica*, IX 6, 1048b 33-34. Cabe sugerir que es entonces cuando se entiende el acto *ut talis*, libre de potencia y de movimiento, según lo indicado al comienzo del estudio sobre el acto y la potencia (cf. *Ibid.*, I, 1045b 34-1046a 4).

La noción de acto perfecto con propiedad es pertinente en el conocimiento intelectual, al menos en el que acontece según objetivaciones, pues, si bien con ella Aristóteles entiende no sólo el inteligir, sino más ampliamente el sentir e, incluso, el buen vivir, la estricta coincidencia de la actividad con su culminación compete en exclusiva al acto intelectual objetivante, ya que el vivir orgánico desde luego, pero en cierta medida incluso el sentir comportan movimientos físicos, y el movimiento físico (*kínesis*) es acto imperfecto (*enérgeia atelés*), o que sólo lo es hacia el fin en el que cesa²⁸.

Por consiguiente, de acuerdo con su condición como acto perfecto, el inteligir mediante objetivaciones equivale a la *coincidencia*, según simultaneidad y mismidad, de actividad y culminación, es decir, a la actualidad de tal coincidencia; y por ser coincidente o intrínsecamente dual, es actividad o actuosidad transparente, o estriba en luz, si bien sólo como luz iluminante limitada: constante y la misma, esto es, objetivación.

Así pues, debido a que es actuoso *en y con* el fin, coincidiendo con él, es decir, actuoso a manera de fin, mas sin acabar, por lo que, en sentido preciso, como *actualidad*, el acto perfecto, equivalente a la intelección operativa u objetivante, se distingue, superándolo, del movimiento físico —carente de vida—, al que correlativamente compete ser acto imperfecto, carente del fin hacia el que procede, y actuoso tan sólo *yendo a él*, de manera que cesa en ese fin, que por eso es su término. De donde el movimiento no es *práxis*, es decir, comportamiento o conducta, o lo es apenas de manera imperfecta, pues *práxis* es la que de acuerdo con cierta posesión del fin es activa; y perfecta, si exclusivamente según tal condición culminada; la única, esta última, que, y sólo en esa medida, puede decirse que en rigor posee el fin, o que es fin.

Pero, además —y esto es lo que Aristóteles no descubre—, por ser actuoso apenas a manera de fin, el acto perfecto, la actualidad, se distingue no menos que del movimiento, de los actos de inteligir más altos, es decir, de los que son actuosos de acuerdo con una coincidencia que desborda la que sólo acontece con respecto a la culminación, por lo pronto de manera creciente, como los hábitos intelectuales adquiridos.

28 Cf. *Ibid.*, 6, 1048b 34 ss.

* * *

Sin embargo, a pesar de la perspicaz noción aristotélica de acto perfecto, tal como queda expuesta en el texto conclusivo del capítulo sexto del libro noveno de la *Metafísica*, de ordinario no se repara en ella debido tal vez a que ese pasaje no fue tomado en cuenta en la tradición peripatética medieval; además, es corriente confundirlo con otras nociones, también del Estagirita, y desde luego relacionadas en cuanto que al menos la exigen, como la de “operación inmanente”, o la de actividad “pura” teórica a diferencia de la actividad práctica, que siendo también intelectual cabría entender como “mixta” (aparte de que el filósofo griego llama *práxeis* a las dos últimas).

De entrada el acto perfecto se suele equiparar con la operación inmanente, tomada a veces como actividad que se lleva a cabo tan sólo “dentro” del operante, de lo que se concluye, a la par, que correspondería a la propia actividad un término, aun si inmanente, a diferencia de la acción transeúnte, que termina en lo distinto de ella y, por eso, fuera del agente²⁹.

Y de algún modo es el propio Aristóteles quien da pie a tal equiparación cuando entiende como acto perfecto no sólo el inteligir sino también el sentir, e incluso sin más el vivir, y por más que hasta cierto punto lo son, aun si no de modo cabal, pleno; a lo que, de otro lado, se debe que, a diferencia del acto perfecto estrictamente tomado, la operación inmanente admita grados, y que en cierta medida se cumpla incluso en la vida orgánica.

Desde luego la acción transeúnte no es activa en su término; pero si la operación inmanente se equipara con el acto perfecto, lo que en rigor le es inmanente es no un término, sino la condición culminada de la actividad, que se dice perfecta en la medida en que de antemano logra tal perfección, sin proceso o transición, y sin por eso terminar o cesar.

De otra parte, también se suele entender como operación inmanente el querer, que, si bien incluye actividad de inteligir, no se reduce a ella, pues, por así decir, la inserta en otra actuación distinta de la de solamente inteligir. Además, la intelección involucrada en el querer puede ser más

29 Cf. *Metafísica*, IX 8 1050a 30-36; *Física* III 3, 202a 13-14; *De anima* III 4, 429b 25-26; 7, 431a 4-8; 8, 431b 20-28; 10 433b 22-27.

alta que objetivante, de modo que sólo es en rigor acto perfecto cuando se trata de un querer electivo o racional.

Otras veces no se discierne el acto perfecto respecto de la actividad cuyo fin es la propia actividad, o que no es medio para algo distinto de esa actividad, pues de tal guisa es el conocer, que, en el inteligir teórico, avanza para solamente conocer más, no para lograr un resultado distinto de esa mera actividad, como en la producción de obras (*poiesis*), e incluso en la praxis socio-política por la que se pretende organizar el entramado social a través de la libre dirección del actuar racional de las personas.

Sin embargo, aunque tanto la actividad productiva cuanto la organizativa (actividades directivas y administrativas, o de “servicios”) son prácticas, es decir, *práxeis*, de modo que comportan actos intelectuales, y en esa medida actos perfectos, no se reducen a ellos, pues de ordinario involucran acciones corporales, de modo que no equivalen sin más a la *enérgeia teleía*³⁰.

Tampoco el acto perfecto puede equipararse con la actividad indeficiente del *noûs poietikós*, a la que, de otro lado, Aristóteles no asigna un tema propio y determinado; ni equivale al acto intelectual cuyo “objeto” o tema sería la condición activa propia, como en la *nóesis noéseos*³¹.

30 Según Aristóteles cabe llamar *práxeis* a las actuaciones voluntarias, de un lado porque el querer se suele tomar como una operación inmanente (cf. *Ética a Nicómaco* I 5), y no sólo porque a veces se eligen por sí mismas o son fin ellas (cf. *Ibid.* II 3, 1105a 31 y III 1 1110a 18; VI 5, 1140b 6-7; VII 15 1154b 26; VIII 7, 1157b 28-29; X 7, 1177a 25), al igual que las actividades teóricas (cf. *Ibid.* I 6, 1096b16-19). Sin embargo, propiamente son *práxeis* perfectas las actividades meramente intelectivas, mientras que las voluntarias, además de actividad intelectual, exigen que la *intentio* se realice como actuación, casi siempre a través de movimientos corporales.

Al comentar esos pasajes aristotélicos san Alberto Magno excluye la *passio* y el *motus* de la actividad intelectual y racional, y emplea la comparación con la luz física entendida como cierta eficiencia meramente formal (*Super Ethicorum*, 114, 75 y 676,7; 29, 56: «*Intellectus autem, quantus est de se, non habet motum, sed operationem sine trasmutatione secundum connaturale habitum, sicut lux lucet sine sui trasmutatione.*»)

También santo Tomás señala que la operación inmanente comporta no sólo quedar el acto en el operante, sino actividad en la que nada se lleva a cabo más que la actividad, esto es, no una obra o producto distinto. Y añade que estas operaciones exclusivamente comportan perfección para el operante (Cf. *Contra gentiles* I, 100, 4).

Polo distingue netamente el conocer del tender en tanto que en el primero el fin es logrado de antemano, mientras que en el segundo la actividad procede hacia aquello que no posee (cf. *Curso de teoría del conocimiento* I, 50 ss.). Con todo, cabe sugerir que, por su parte, tampoco el querer equivale sin más a tender, al menos en tanto que comporta intelección.

31 Cf. *Metafísica* XII 9, 1074a 34-35.

De donde se sigue, a su vez, que al acto perfecto en modo alguno compete carácter reflexivo, o retro-flexivo, como a veces se interpreta la intelección de intelección³².

Más bien es acto perfecto aquél cuya condición activa o actuosa acontece tan sólo con carácter de fin, esto es, exclusivamente en tanto que culminada; el acto que, al coincidir con su propia perfección o culminación, es suficiente él solo: acto que es perfectamente actividad, por más que lo sea no sólo él, es decir, aun si no es el acto más alto, ni la actividad plena. Porque la actualidad no es el acto supremo; los actos superiores a la actualidad desbordan la coincidencia con la culminación.

El acto perfecto comporta actuosidad que exclusivamente es “en” el fin, o lo mismo que él; y simultánea con su culminación, no “antes” ni “después”; por lo que, sin ser la actividad suma, comporta actividad real exenta de anterioridad y posterioridad, en cuanto que las *articula*; y equivalente por eso a pura actualidad, de modo que diferente no sólo de las acciones cinéticas sino también de las productivas y organizativas, al menos en vista del movimiento que éstas incluyen, pues el movimiento físico *es* activo únicamente si *era* activo y si lo *será*, por lo que en modo alguno llega a ser propiamente actual, ya que más bien carece de estricta actualidad: el movimiento físico es “actualidad” deficiente, imperfecta.

A su vez, siendo el acto perfecto actividad actual, o acto como actualidad, sin anterioridad ni posterioridad, tampoco lo es en el sentido de puntual o instantánea, sino como actividad constante en tanto que la misma, mas no como *duradera* o permanente a través de una imaginada “línea” del tiempo, sino en la medida en que articula, al elevarse sobre ella, pero sin excluirla, la diversidad temporal, o como abarcándola³³; di-

32 A partir de Kant, como en el último Schelling, el acto perfecto no se discierne respecto del acto “puro”, o de la pura actividad —o incluso acción— (con la que, por lo demás, se identifica el sujeto o la conciencia), es decir, acto carente de determinación, forma o “contenido”; desde donde Hegel confunde el acto perfecto con el intelecto agente y con la *nóesis noéseos*.

Pero al acto perfecto no es una acción pura, según se presupone que es el *Yo pienso* propuesto por Kant como última condición de posibilidad de las funciones de acción sintética que son las categorías del entendimiento, esto es, una acción sin “contenido formal”, o no sin más como pura forma (“a-determinada”) respecto de contenidos (determinados); ni se puede atribuir a la presunta identidad de sujeto, como acción infinita, con el objeto, supuesto en plenitud o completo, según interpreta Hegel, que pone en el comienzo del proceso la indeterminación.

33 Lo puntual o instantáneo, al menos según el ahora (*nûn*), sólo compete al sentir en el nivel inmediato o perceptual. Esa índole meramente “puntual” del ahora según el percibir es remediada por la memoria y la expectación.

versidad que, por lo demás, es *indicio* de una distinción real, que según la actualidad queda articulada, esto es, guardada entera, aunque indiscernid-a³⁴.

Por lo que la actualidad propiamente dicha, o según la coincidencia del acto y su acontecer culminado, comporta presencia mental, esto es, luz iluminante y, así, intencional, pero limitada, según constancia y mismidad, aunque sin connotación temporal o, mejor, *articulando en presencia*, y en presencia justamente actual, las diferencias temporales; en ese sentido puede hablarse de *actualidad presencial*.

Luego la actualidad tampoco se refiere a la perennidad ni a la sempiternidad o perpetuidad; y ni siquiera a la contemporaneidad o a la vigencia hodierna de alguna instancia del pasado, sino que concierne a la presencia mental cuando es como actividad retenida o contenida en tanto que mantenida constante y “siempre” la misma (obviamente no puede equipararse con la eternidad).

De otra parte, tomada la actualidad como equivalente al acto perfecto, por ella se entiende no la efectividad ni en cuanto que concerniente a un tipo de causalidad física, ni en cuanto que cifrada en facticidad o carácter de “ser de hecho” de alguna determinación, a saber, según su “realización” efectiva (*Wirklichkeit*); pero tampoco el “ser en acto” de alguna forma (*actualitas formae*) que de suyo fuese por así decir inmune a cualquier tipo de variación, por ejemplo, como apenas posible (o solamente

Pero el ahora del percibir tampoco equivale sin más a la imagen de instante o a la de punto, aun si, como éstas, carece de antes y después, puesto que se sitúa entre lo anterior y lo posterior *sin continuidad*.

Intentar pensar la continuidad del movimiento de acuerdo con la continuidad de partes que habrían de dividirse según puntos o instantes, es, en gran medida, la explicación aristotélica sobre el tiempo, imaginado a la manera del espacio, o de la magnitud, pero que en lugar de magnitud simultánea, sería sucesiva; aunque siempre de manera que la división de las partes por medio de instantes o de puntos no introduzca discontinuidad, es decir, de manera que según el instante o el punto el “fin” de una parte sea a la vez el “principio” de la otra.

Ahora bien, en esa peculiar simultaneidad y mismidad de principio y fin de partes continuas, aun si apenas según el instante o el punto, se transluce, de seguro *extrapolada*, la noción de acto perfecto, pero como si careciese de avance o de condición como acto.

Desde donde se vislumbra la oportunidad de continuar la investigación aristotélica acerca del tiempo concerniente al movimiento físico sin extrapolarle ningún ingrediente mental, así como la del tiempo de la actividad mental sin inficionarla con características del físico. La incidencia de la mente, según el número, respecto de los distintos actos, compete a la comprensión matemática, no filosófica, del tiempo.

34 Al tiempo como indicio de la distinción real de esencia y acto de ser alude Polo en *El acceso al ser*.

pensada); más bien, en su condición de acto perfecto, la actualidad se corresponde exclusivamente con la condición del inteligir ínfimo, que, al avanzar en “interna” coincidencia o intrínseca dualidad, comporta lucidez o transparencia, aunque retenida o limitada de acuerdo con la simultaneidad y mismidad del acto y su fin o culminación, esto es, de acuerdo con el coincidir del acto con su realización perfecta o completa, pero sin acabamiento o terminación.

Y aun si por cifrarse el acto perfecto en actualidad es superior al movimiento, no se ha de *extrapolar* por fuera del inteligir objetivante: desde luego no a lo puramente distinto de ese acto o bien inferior, que es la realidad extramental, pero, menos todavía, a la actividad intelectual más alta. De donde en modo alguno estriba en actualidad algún acto de ser, ni ninguna esencia extraobjetual o “real”, aun si también de condición intelectual³⁵.

b) Condición luciente del acto perfecto según la coincidencia de actividad y culminación

Al cabo, pues, Aristóteles presumiblemente tematiza la noción de acto al notar el carácter de conducta perfecta (*prâxis teleía*) que compete al vivir intelectual en cuanto que de antemano, o de una vez, obviando cualquier trámite, vicisitud o tránsito, logra el fin o la culminación, o acontece tan sólo culminadamente, pero sin entonces extinguirse como acto, según lo que esa modalidad del inteligir estriba en actualidad; y esto, precisamente por contraposición con el movimiento físico, que si bien es la actividad corrientemente notada, apenas progresa o procede hacia el fin, en el que cesa, y que entonces es término, según lo que, mientras ocurre, es acto imperfecto, o sólo conllevando potencia.

Es así como la condición de conducta, o de actividad, perfecta compete estrictamente al inteligir objetivante en su condición de acto en tanto que actualidad, pues, en lo inferior, aun el sentir es inseparable del movi-

35 Polo mantiene que el propio Estagirita extrapola a la forma o a la esencia la condición de la actualidad; noción ésta que, en rigor, debe restringirse al inteligir según objetivaciones. Y por eso tampoco puede estribar en actualidad, mucho menos, el ser de Dios, ni siquiera a manera de actualidad pura sin forma, o superior a cualquier forma, por más que según semejante noción se haya podido acercar la interpretación de Aristóteles, por parte de Schelling, a la de santo Tomás de Aquino.

miento físico, y, en lo superior, la intelección es al menos creciente, es decir, intrínsecamente coincidente, pero con más que con solo su fin.

* * *

Así que la noción de acto perfecto comporta una coincidencia del acto con su culminación, de manera que actividad y fin son lo mismo y a la vez; coincidencia equivalente por eso a la intrínseca dualidad del acto operativo, que, para decirlo de algún modo, se “dobla” al acontecer culminado: es *intrínsecamente dual*, pues se dualiza con su culminación, pero sin terminar, y sin necesidad de “volverse” o de reflexionar.

Y en tal actuosa coincidencia, o intrínseca dualidad del avance, estriba la condición transparente de la actividad intelectual, según la que es luz de manera real, no apenas metafórica, aun si como luz iluminante sólo limitada o restringida de acuerdo con la mismidad y constancia de su condición perfecta o culminada, más no por eso acabada o extinta.

El acto perfecto redunda en luz, si bien limitada, por ser intrínsecamente dual al coincidir como acto o avance con su propia perfección, según lo que entonces «inteligir y haber inteligido son lo mismo y a la vez»: inteligir coincide con haber inteligido, es decir, con haber culminado de inteligir según este acto, pero sin que el acto cese, sin que se “apague” la intelección.

De donde “haber inteligido”, en pretérito perfecto, denota no una actividad terminada o concluida y, así, pasada, sino, por así decir, cierto “estado” activo, actuoso, de realización perfecta de la actividad, lograda de antemano o de inmediato, pero sin que por eso haya dejado de “realizarse”, sin que haya acabado. “Haber inteligido” equivale entonces a “*tener* inteligido”, o a que, al inteligir, el logro inteligido *lo hay, ya, de inmediato*; y lo hay de manera que queda *abierto*, esto es, con carácter de luz iluminante, o como transparencia que “deja” *ver* o “mirar” el término inteligido, pero retenida como la misma y mantenida constante. Tal logro es la objetivación intelectual³⁶.

Luego el acto perfecto, siendo luciente e iluminante por intrínsecamente dual en tanto que acto o avance, al ser coincidente tan sólo con su culminación, estriba en actuosidad restringida como actualidad, según lo

36 En el tomo segundo del *Curso de teoría del conocimiento* se propone la descripción del objeto pensado como *lo ya que hay, ya, inmediatamente, abierto*.

que redundando en luz iluminante limitada, es decir, en objetivación; iluminación objetivada que se *commensura* entonces con el acto de objetivarla, esto es, con la operación por la que esa luz iluminante es “obtenida” o habida como lo que hay, ya, inmediatamente abierto o claro: transparente.

* * *

La coincidencia de la intelección objetivante, como acto o avance, con su fin es de tal suerte que avanzar y culminar son lo mismo y a la vez, de manera que la actuosidad se “margina” de dilación temporal y de distensión espacial, según lo que, al coincidir según mismidad y simultaneidad, de entrada esa actividad es intrínsecamente dual, y redundando en luz iluminante, aunque objetivada o limitada como objetivación.

Y sólo en esa medida, por lo demás, cabe decir que la operación intelectual “posee” el objeto pensado, a saber, con carácter de fin con el que como acto coincide, según lo que se *commensura* con él de acuerdo con la índole limitada de la luz iluminante en la que ese objeto estriba.

No obstante, en virtud de la condición peculiar del inteligir como acto perfecto, o como actualidad, esto es, según la limitada dualidad intrínseca del acto por coincidir con su fin, la objetivación es por él “poseída” no tanto a manera de término intrínseco del acto, cuanto de luz, o transparencia, iluminante y, en esa medida, intencional, en la que el acto redundando por coincidir de inmediato con su plena realización.

Por eso, más bien que poseer el objeto pensado con carácter de “entidad” o realidad, en virtud de la operación objetivante se posee una remitenencia intencional pura, o cifrada en sola iluminación. Y de esa manera, en la intencionalidad de las objetivaciones intelectuales es real tan sólo la luz iluminante en la que el acto redundando por coincidir con su culminación, y equivalente al acto intelectual, sin que, por así decir, esa luz “contenga” nada más que luz, y no, en modo alguno, la “forma” o esencia del término de intencionalidad.

* * *

Por tanto, la índole limitada de la luz iluminante objetivada se sigue de la coincidencia de la actuosidad y su fin, es decir, del carácter perfecto

del acto intelectual, que entonces en sentido estricto equivale a actualidad, pues estriba en actuosidad culminada, mas no conclusa ni terminada o extinta: actividad que lo es sólo como culminación: actualidad de la presencia mental, actualidad presencial.

En la medida en que el inteligir objetivante es acto retenido o contenido según el límite en vista de que como avance coincide con su culminación, o en cuanto que es mera actualidad, equivale solamente a ínfima actividad intelectual; correlativamente, la objetivación es luz iluminante, o presencia mental, mínima, por mantenerse constante y la misma.

Luego la objetivación intelectual es luz iluminante limitada puesto que acontece conmensurada con el acto operativo, según lo que puede tomarse como fin o perfección de éste; y en cuanto que sólo de esa manera es “poseída” por el acto, al quedar restringida según la coincidencia de la actividad con su culminación equivale a iluminación constante y la misma.

En esa medida el acto operativo puede considerarse como una “primaridad” real, y sólo así como cierto *a priori*, mas nunca con carácter de principio, y no en rigor con respecto a la iluminación objetivada, sino precisamente por redundar en ella según su condición como acto intrínsecamente dual coincidente con su fin, pues la objetivación acontece debido a que, como avance, el acto es simultáneo con su culminación y lo mismo que ésta.

De modo que, por un lado, el inteligir es primalidad, es decir, acto o avance, pero que de ninguna manera estriba en principiación al ser intrínsecamente dual; y, por otro, la operación objetivante, aunque superior a cualquier modalidad de principio real físico, o co-principial, es la mínima primalidad, o acto, de condición intrínsecamente dual justo por ser actuosa en su haber culminado, dualizándose como acto con su condición de fin logrado, y según lo que la objetivación en la que redunda resulta conmensurada con el carácter limitado del acto como actualidad.

En consecuencia, entre las operaciones intelectuales y los objetos con los que estos actos se conmensuran no vige ninguna distinción real: nada es el objeto por aparte de la operación, ni se añade a ella; tampoco en calidad de meta, pues incluso siendo cierto logro o resultado de la operación, equivale sin más a ésta, que es actividad coincidente con su fin y, por eso, acto intrínsecamente dual, según lo que luciente o transpa-

rente, e iluminante, aun si, debido a que coincide apenas con su culminación, de manera limitada.

* * *

Además, en los actos intelectuales que son las operaciones objetivantes, cuando se objetiva, únicamente luce, iluminando, o sólo es destacada, la objetivación con la que esos actos se conmensuran, o en la que redundan; pero en modo alguno luce la operación, ni tampoco la índole limitada que le compete, que entonces permanece inmanifiesta o, más aún, *se oculta*.

No obstante, que la objetivación intelectual sea destacada según la operación intelectual, permaneciendo ésta inmanifiesta, y oculta su índole iluminante limitada, no conlleva que operación y objeto se distingan realmente, pues, en rigor, el objeto es el redundar, luciente como iluminación, del acto operativo en su condición de avance coincidente con su fin, o acto perfecto, y, sólo en tal medida, limitado en cuanto a su condición intrínsecamente dual, conmensurado con la luz iluminante objetivada.

Y al ser la operación intelectual objetivante una primalidad real, es decir, acto o avance, mas intrínsecamente dual, o supraprincipial, por conmensurarse con la objetivación en la que redundan, es a la par método intelectual respectivo de un tema que no es esta objetivación en tanto que cifrada en luz iluminante, ni siquiera si limitada o restringida, sino el término de intencionalidad de ella.

También por eso la intencionalidad es no propiamente del acto respecto de su logro objetivado, sino más bien de éste, como iluminación, sobre el término iluminado, o término de intencionalidad, que, de entrada, en el incoarse del inteligir objetivante, es la realidad distinta de la actividad intelectual, es decir, la realidad extramental.

CAPÍTULO IV

INTENCIONALIDAD DE LAS OBJETIVACIONES INTELECTUALES

En virtud de la coincidencia del acto, en cuanto que avance, y su culminación o perfecto “ejercicio” o realización, esto es, debido a la condición intrínsecamente dual de tal coincidir, aun si sólo con carácter de fin, el logro o ganancia del acto estriba —o, por así decir, “estalla”— en iluminación, pero apenas constante y la misma, a saber, objetivada, y que, de acuerdo con esa condición de luz iluminante, equivale a remitir a un término de intencionalidad o a versar sobre él, dándolo a conocer, o “manifestándolo”, mas sin que sea preciso conceder a la objetivación intelectual alguna realidad distinta de la de ese lucir iluminante, o sea, nada más aparte de su intencionalidad pura, cifrada en actuosa transparencia como iluminación.

Luego el carácter intencional de las objetivaciones intelectuales reside en que, por ser luces iluminantes, son mera remitencia, sin soporte entitativo o, menos aún, “cósico” y, por ende, en modo alguno representacional, a un término de intencionalidad; carácter puramente intencional que se corresponde entonces con la condición de las objetivaciones como luces iluminantes en virtud de la actuosa dualidad intrínseca, que de entrada compete a la simultaneidad y mismidad respecto del fin o perfección, de ese acto intelectual con el que cada una de esas objetivaciones se conmensura³⁷.

De modo que la pura remitencia que es la intencionalidad intelectual equivale sin más a la condición dual o coincidente del acto de inteligir, esto es, a su condición luciente, por la que el logro o ganancia intelectual

³⁷ En rigor, son objetivaciones solamente las intelectuales, pues en la sensibilidad sólo cabe, mediante la imaginación, fijar proporciones con respecto a lo percibido, que es incesantemente variante. Mas las proporciones fijas no son propiamente presenciales, aunque se pueda admitir llamarlas objetivaciones o, mejor, *reobjetivaciones*, si incluso los perceptos se equiparan a objetivaciones en la medida en que comportan cierta instantaneidad, aun si variante.

de ese acto, aun si limitada o retenida cuando se cifra en objetivación, es luz iluminante respecto del término al que remite o refiere.

* * *

A la par, puesto que se corresponde con la condición iluminante del logro de los actos intelectivos, en modo alguno la intencionalidad intelectual, mucho menos si sólo objetivada, involucra la realidad u “entidad” de lo inteligido: ni su esencia, ni su causa formal, ni su “forma”, así como, mucho menos, algún estado o situación disminuida o mínima de éstas, por lo que si desde luego no equivale a una similitud o semejanza de la forma, en el acto intelectual, respecto de la “forma” del término de intencionalidad, así, tampoco estriba sin más en una presunta identidad con esa forma³⁸.

Se trata de una iluminación que, con todo, de ninguna manera “re-cae” sobre lo iluminado, sino que “existe” tan sólo en el acto iluminante, pero según lo que el “habérselas” intelectual con el término de intencionalidad es, por así decir, “envuelto” con la transparencia del acto intelectual, y de ese modo aprestado para el ulterior discernimiento de la determinación de la intrínseca condición de ese término del inteligir.

En consecuencia, el carácter intencional del inteligir, inicialmente del objetivante, se sigue no de una pretendida “aprehensión” o “captación” de la forma o esencia del término inteligido, sino de la iluminación de ese término de intencionalidad, según la que, por así decir, en y desde el acto intelectual, el habérselas viviente con ese término es envuelto, y como circunscrito, en y por la apertura o claridad que es la luz iluminante, por lo pronto objetivada, y así tornado *disponible* para que se incremente la intelección que tematiza dicho término, por más que ese incremento haya de sobrevenir a través de nuevos logros intelectivos, y no sin más objetivados.

38 Esa indicación, que el inteligir como método nada toma de lo inteligido como tema, equivale a la condición inmixta (*amigés*) de la intelección, apuntada por Anaxágoras y estudiada por Aristóteles. Con todo, a esa condición inmixta del logro intelectual solamente compete separación (*choristón*) si ese logro es objetivado, no cuando el tema es la propia actividad intelectual, ni cuando, por así decir, “se acompaña” a la actividad extraintelectual, sin objetivarla, mediante una distinción con respecto a ella del límite del inteligir ínfimo, objetivante, es decir, del límite mental.

De esa manera, al menos en la intelección objetivante incoativa, al ser iluminado el término de intencionalidad, que es la esencia extramental, dicho término no es elevado a transparencia, es decir, no es “pervadido” por la iluminación, sino que la transparencia “se queda” en el acto intelectual, pero abriendo irrestrictamente un ámbito de comprensión de lo así iluminado; y en esa medida cabe sentar que el entender, la iluminación, *accede* a ese término de intencionalidad como “involucrándolo” en una claridad que posibilita proseguir en el discernimiento de la intrínseca condición de lo iluminado, aun sin intervenir en el curso real de esa condición.

* * *

De otra parte, por cuanto que en la intelección como luz iluminante luce sin falta y de inmediato el habérselas intelectual con el término de intencionalidad, es decir, ya que entonces el vivir con respecto a ese término queda envuelto en luz, la intencionalidad intelectual sin más comporta verdad, aunque, cuando acontece según objetivaciones, verdad solamente limitada, esto es, constante y misma, aun siendo su término de intencionalidad inferior a esa índole, es decir, a la actualidad.

Además, incluso si limitada, la verdad de la intencionalidad intelectual de las objetivaciones incoativas es inmediata, por más que ulteriormente pueda ser incrementada o discernida; inmediación ésta equivalente a la realidad de la luz iluminante, que en modo alguno dista de su término de intencionalidad, ni admite intermediarios, aun cuando acontezca separada realmente de ese término, o *eximida* con respecto a él.

A su vez, por ser esa intencionalidad inmediata, no requiere ninguna fase ulterior de completamiento ni de comprobación: el carácter intencional de las objetivaciones iniciales se “cumple” en cuanto que iluminan lo entendido, como envolviendo el habérselas con ello según la claridad entonces abierta, por más que siempre restringida o circunscrita de acuerdo con cierto “horizonte” de iluminación, vigente con respecto a la ulterior intelección objetivante; y se cumple tanto si el término de intencionalidad objetivado existe “efectiva” o “fácticamente”, cuanto si no³⁹.

39 De ahí que a la noción de intencionalidad sea extrínseca la de “plenificación” o “completamiento” (*Erfüllung*), mucho más si sólo a través de cierta verificación empírica acerca de la fac-

Al cabo, la verdad de lo inicialmente inteligido equivale a que el habérselas con ello, por lo pronto, con la realidad física en torno —pues el inteligir objetivante incoativo no es intencional respecto de la propia actividad intelectual—, es elevado a lucir iluminante.

No obstante, las objetivaciones son intencionales no sólo sobre lo real extramental, es decir, no sólo cuando en el nivel incoativo asumen la intencionalidad del sentir, sino también, en los siguientes niveles, sobre otras objetivaciones, que en alguna medida quedan entonces unificadas de acuerdo con diferentes conectivos lógicos, equivalentes a tales objetivaciones ulteriores.

* * *

Así pues, ya que el inteligir objetivante se corresponde con la noción de acto perfecto, o acto que, como avance, es a la vez y lo mismo que su acontecer culminado o como fin, equivale, de un lado, a actividad intrínsecamente dual, por lo que luciente o transparente, e iluminante en la medida en que comporta el lucir de su tema, al que entonces se accede, o que es así encontrado; y, de otro lado, es iluminación retenida o mantenida constante y la misma, es decir, objetivación. Pero, además, por coincidir tan sólo con su condición culminada, el inteligir objetivante equivale asimismo a actividad operativa en la que de ninguna manera el fin se distingue realmente de la operación, ni siquiera si ese fin se toma como objeto intencional de antemano logrado, o “poseído”, por ella, y desde luego sin que en modo alguno cese la operación como actividad.

En consecuencia, a partir de esa continuación heurística de la noción aristotélica de acto perfecto, cabe retomar la de intencionalidad no ya como ha solido admitirse a partir de Brentano, esto es, no como referencia de un acto a un término u objeto “inmanente”, sino, por lo pronto en lo intelectual, como referencia del logro intelectual, al menos de la objetivación, en tanto que cifrado en luz iluminante, respecto del término de

tividad o existencia de hecho de la intencionalidad objetivada.

Al cabo, la idea de “compleción” de la intencionalidad únicamente valdría para las objetivaciones de carácter hipotético, que son de índole matemática, en la medida en que pueden “aplicarse” a objetivaciones de nivel inferior, incluso sensibles —por lo menos imaginarias— lo que posibilita, si no la verificación de las hipótesis, al menos su “falsación”, sin que, con todo, puedan descalificarse en lo que les compete como hipótesis, por más que no se cumpla su aplicación.

intencionalidad, es decir, como el iluminar de una luz en la que el acto intelectual redunde, y en la que el habérselas con ese término de intencionalidad luce dejando disponible el ir progresando en aclararlo y, así, en inteligirlo crecientemente.

Luego la intencionalidad del inteligir objetivante es no del acto hacia la objetivación con la que se conmensura, es decir, no del acto hacia la iluminación limitada y determinada y, así, objetivada, en la que redunde, sino de esta iluminación, es decir, de la objetivación —y, entonces, no menos del acto, que al coincidir con su culminación se conmensura con dicha iluminación— hacia el término de intencionalidad, o término iluminado; y término que de entrada es la realidad extramental, y que, en operaciones objetivantes ulteriores a la inicial, se corresponde con otras objetivaciones de nivel inferior, en cuanto que entonces se objetiva su conexión.

De modo que a eso meramente intencional en lo que intrínsecamente redunde el inteligir operativo u objetivante, en tanto que cifrado en sola iluminación, aun si de índole retenida, o según constancia y mismidad, cabe designarlo sin más “objeto” —mental, pensado—, pero, correlativamente, sin confundirlo con el término sobre el que la intencionalidad recae (al que a menudo también se llama “objeto”); y sin que el objeto en el acto intelectual, u objetivación, con la que ese acto se conmensura, necesite ningún soporte real distinto de dicho acto (ni un antecedente suyo “impreso” en la potencia intelectual, a partir de alguna influencia proveniente del término de intencionalidad o, tampoco, del conocimiento sensitivo, y en modo alguno del sustrato orgánico, neuronal de éste): la luz iluminante limitada es “objeto”, u objetivación, no porque de alguna manera obste enfrente a la actividad intelectual, sino porque, por así decir, lleva a ésta, o la conduce, “hasta” el término de intencionalidad, en la medida en que con su lucir iluminante circunda el intelectual habérselas con él “cabe” una transparencia que lo torna disponible para un discernimiento ulterior.

* * *

En vista de que la iluminación del inteligir según objetivaciones, o su “importe” intencional, compete al acto operativo en la medida en que coincide con su fin y, por eso, no sin la objetivación con la que se con-

mensura, se puede decir que el acto operativo “posee” la objetivación en calidad precisamente de fin según el carácter de ella como intencionalidad iluminante, esto es, como actuoso lucir, incluso si limitado, del término de intencionalidad; lucir que es apenas circundante o envolvente del vivir que entonces versa sobre ese término, y que ni se “vierte” o efunde sobre él, ni lo “pervade”, pues en modo alguno existe en o en torno a ese término de intencionalidad, sino exclusivamente en el acto de inteligirlo.

En la medida en que redundando de inmediato en la objetivación, como luz iluminante, el acto intelectual operativo no se “dirige”, y menos como “tentativamente”, hacia el término de intencionalidad, sino que, al iluminarlo, o al elevar a lucir el habérselas intelectivo con él, de antemano accede a él, sin mediación de ningún tipo, y sin que por ello tenga que concluir o extinguirse como acto.

Y siendo la objetivación por así decir “inmanente” al acto intelectual operativo, no al término de intencionalidad, tampoco equivale, en calidad de luz iluminante, y por más que limitada, a un término intrínseco a dicho acto, sino, más bien, al redundar de la condición intrínsecamente dual del acto en cuanto que coincidente con su fin, según lo que estriba en remisión pura, esto es, como iluminación, al término de intencionalidad.

En rigor, pues, la objetivación pensada es no tanto un fin de la operación a manera de término poseído por ella, cuanto el redundar o “estallar” de la operación en luz, al coincidir como actividad por lo menos con su culminación. Por eso, siendo la objetivación desde luego intrínseca al acto operativo, en modo alguno le compete distinguirse de él a manera de término, resultado o, menos, de producto u obra inmanente. De donde no es preciso postular un “estatuto” del objeto distinto de la condición actuosa de la propia operación intelectual⁴⁰.

Al cabo, la objetivación es el fin del acto operativo, pero de ninguna manera como si este fin tuviera el carácter de “entidad” o “cosa” poseída por el acto, mucho menos con carácter de representación de lo inteligido; más bien, la coincidencia del acto y su fin, o el que el acto “posea” su

40 De ahí que, si la objetivación se toma como término inmanente del acto operativo, incluso la explicación de Polo sobre el acto perfecto con base en la noción medieval de “operación inmanente”, en el *Curso de teoría del conocimiento*, podría malentenderse en cuanto a la condición exclusivamente luciente e iluminante de la objetivación intelectual.

culminación al ser actuoso sólo en ella, equivale a la objetivación como luz iluminante: “es” el objeto en tanto que iluminación limitada respecto de un término de intencionalidad. Por así decir, la íntegra actividad que es la operación se “condensa” o “comprime” en su acontecer culminada, según lo que el acto redunde en luz al coincidir como avance, o al ser intrínsecamente dual, aun si de manera retenida o contenida, y mantenido constante; y siendo de este modo acto intrínsecamente dual, o coincidiendo tan sólo con su fin, la objetivación en la que el acto redunde, luciendo, o transpareciendo, ilumina el término de intencionalidad apenas limitada o restringidamente, pues se debe a que el acto coincide no más que con su completa realización.

CAPÍTULO V

DETERMINACIÓN DE LA INTENCIONALIDAD DE LAS OBJETIVACIONES INTELECTUALES

El inteligir humano ínfimo, o como acto perfecto, se equipara con el peculiar logro de iluminación en el que cada acto operativo redunde, y con el que se conmensura, de acuerdo con la coincidencia de su actividad y su culminada condición. Por eso dicha luz iluminante equivale a la objetivación, que en esa medida estriba en una modalidad mínima, en tanto que limitada, de presencia mental y, consiguientemente, de intencionalidad intelectual.

A su vez, en virtud de su condición como luz iluminante, esa intencionalidad se cifra en un referirse, inmediato, es decir, no mediado por nada más que por su propia transparencia o lucidez actuosa, respecto del término de intencionalidad. La objetivación intelectual es intencional en cuanto que equivale al limitado lucir iluminado del habérselas vital con el correspondiente término de intencionalidad, respecto del que, por eso, siempre se logra immediatez.

Mas la intencionalidad en la intelección objetivante, aparte de ser limitada por mantenerse la iluminación constante y la misma, resulta, a la par, determinada o “acotada” no sólo por referir a un término de intencionalidad, sino además en cuanto a la manera de referir a él. En esa medida las objetivaciones intelectuales pueden describirse como intencionales determinando “algo” (*aliquid*) respecto de su término de intencionalidad, que en tanto que todavía determinable, puede tomarse como “cosa” (*res*).

De entrada la objetivación pensada es luz iluminante determinada en cuanto que tematiza un término de intencionalidad; pero, más aún, puesto que lo tematiza tan sólo según la índole de “algo”: al objetivar se entiende ese término tematizado solamente según algo, es decir, de acuerdo con una luz iluminante cifrada en cierta determinación, desde luego limitada en cuanto que supuesta según constancia y mismidad, pero además *insu-*

ficiente como determinación y, por eso, *proseguible* a través de ulteriores determinaciones objetivadas.

Luego lo objetivamente inteligido es un término de intencionalidad; y es inteligido determinadamente o según “algo”, mientras que a la par como “cosa” en tanto que aun ulteriormente determinable. “Algo” equivale a la determinación obtenida según la luz iluminante, o intencionalidad, en la que estriba la objetivación intelectual, con respecto al término de intencionalidad; término éste que, por ser asimismo determinable de múltiples otras maneras, es “co-objetivado” como “cosa”, es decir, como término “aún por determinar”, o por ilustrar o esclarecer más y mejor.

Según la objetivación se ilumina el término de intencionalidad tan sólo según algo; y este determinarse según algo de la intencionalidad objetual es correlativo con cierta posibilidad de ulterior determinación, aunque no menos objetivada, cuyo presumible completamiento corresponde a la noción de cosa. En relación con el carácter de “algo”, propio de la índole intencional de la objetivación intelectual, “cosa” denota el término de intencionalidad en tanto que puede todavía ser mejor determinado, esto es, desde luego lo determinado según ese algo, pero junto con cierto “residuo” no tanto ignoto cuanto objetivado justo en calidad de ulteriormente determinable, o como “posible” en cuanto a su determinación (antes que a su “efectividad”).

Por consiguiente, cualquier objetivación es una remisión iluminante a un término de intencionalidad que lo aclara en virtud de una determinación, y que asimismo muestra que cabe aclararlo todavía más, es decir, que es ulteriormente determinable, según lo que ese término es tematizado objetualmente como referente de determinaciones aún por lograr.

* * *

A la par, la luz que es la objetivación intelectual, limitada por constante y la misma, ya desde el comienzo es iluminante de manera peculiar en cuanto que “abre” o, mejor, “deja” abierto, irrestrictamente, un ámbito, aun si siempre circundado por cierto horizonte; y que comprende cualquier objetivación ulterior del término de intencionalidad, o en el que

cabe inteligir ese término según indefinidas determinaciones, no menos objetivadas que las precedentes, es decir, no menos limitadas.

Por consiguiente, cualquier objetivación es luz o transparencia habida de acuerdo con un dejar abierto, ya, de inmediato, un ámbito de claridad para lo así iluminado; correlativamente, “iluminado” equivale a dejado abierto para una creciente intelección.

De entrada, el versar sobre su término de intencionalidad de la luz iluminante en la que estriba la objetivación intelectual incoativa equivale por lo pronto a una *determinación directa* en cuanto que “abierta” de antemano a su entera determinabilidad.

Y de ese modo el término de intencionalidad es iluminado entero, aun bajo cualquier determinación ulterior, y asumidas incluso las del conocimiento sensitivo. Es más, según la objetivación intelectual incoativa, de suyo, esto es, sin atender a la “conversión” a lo sentido, se ilumina entera la realidad, por lo pronto extramental, en tanto que distinta de la luz, aun cuando de esa manera no se logre todavía ninguna determinación diferente de otras (a no ser por conversión al conocimiento sensible), ni, desde luego, una suficiente determinación de lo iluminado⁴¹.

* * *

Al cabo, pues, la luz iluminante en la que una objetivación se cifra, además de constante y la misma por quedar limitada al ser la redundancia del acto intrínsecamente dual que coincide apenas con su culminación, es también determinada en cuanto a su referencia intencional. La iluminación con la que el inteligir ínfimo se conmensura equivale entonces a una determinación “objetual”, o a una intencionalidad determinada; y determinada por ser diferente de otras, es decir, no tan sólo por quedar objetiva-

41 No se ha de imaginar una luz iluminante que circunde el término de intencionalidad del inteligir objetivante incoativo (según el que, por lo demás, se introduce el límite mental, o límite de la presencia reducida a actualidad) como la luz física envuelve la superficie de un cuerpo, porque ese término de intencionalidad es antes que directamente el referido del conocimiento sensible, sobre el que sólo por conversión es intencional esa objetivación intelectual con la que se comienza, más bien la entera realidad extramental —e incluso, en cierta medida, el propio cuerpo humano—, esto es, lo distinto de la luz: aquello de lo que, al quedar limitada, la presencia mental se separa, y que por eso resulta “extraño” a la conciencia intelectual (aunque el cuerpo humano es susceptible de ser pervadido por la luz que es la intelección, en la situación según la que es asumida la naturaleza orgánica, la conciencia del cuerpo se reduce al placer y al dolor, cuando no a su indisposición para el sentir).

da, pues cualquiera de las objetivaciones es no menos limitada, y no de distinta manera que las otras, ya que justamente por eso pueden ser diferentes.

La “medida” y el “modo” según los que la luz iluminante objetivada se determina, y como determinación es diferente de las demás, se sigue por lo pronto de que la iluminación objetivada lo es de un término de intencionalidad al que remite, que, en la objetivación inicial, o abstracta, es la realidad extramental conocida según el sentir, y que, en las objetualidades lógicas conmensuradas con las operaciones objetivantes ulteriores a las incoativas, es alguna pluralidad en lo previamente objetivado.

De modo que caben luces iluminantes que se determinan de manera diferente con respecto a un solo término de intencionalidad, al menos cuando las objetivaciones prosecutivas de la inicial son referidas a ésta a través del discurrir permitido por las conexiones lógicas. Y es de este modo como con respecto a una misma “cosa” se determinan diferentes “algo”, por ejemplo, determinando diferentes “notas” discernibles en esa referencia intencional, o conjuntándolas diferentemente.

Con todo, la limitación del conocimiento objetivante equivale no sin más a que como luz iluminante sea por así decir “aspectual” o, propiamente, a que siempre sea insuficiente en cuanto a la determinación de su tema, según lo que es siempre diferente de otras, sino, sobre todo, a que cualquier determinación objetivada es constante y la misma, y única para cada acto intelectual operativo.

Por lo demás, también en virtud de su término de intencionalidad se habrán de distinguir entre sí las luces iluminantes suscitadas de acuerdo con el inteligir habitual adquirido o bien nativo, aun si no son limitadas, es decir, aun si se sobreponen a la constancia y mismidad de las objetivaciones. Y, en esa medida, en rigor a los hábitos intelectuales compete no plural determinación de su índole intencional, sino, para decirlo de alguna manera, tan sólo “insistente” intelección del término de intencionalidad.

* * *

Comoquiera que sea, una luz iluminante, es decir, un logro intelectual, de ninguna manera se determina por ser formado, y desde luego no pasivamente, a la manera de un material, pero ni siquiera acti-

vamente: en modo alguno es una luz que, por así decir, “cobre” forma. Ni las objetivaciones ni los hábitos intelectuales estriban en “formas de luz” o “formas de iluminación”, ni son luz o iluminación que “tome” forma o formas.

Más bien, esas iluminaciones, y no sólo las objetivadas, se determinan en vista del término de intencionalidad cuyo lucir son, al iluminarlo, o bien en vista del diferente modo de lucir, iluminando, algún discernimiento con respecto a ese término de intencionalidad, si se trata de objetivaciones, pues la iluminación objetivada es siempre insuficiente, y no apenas parcial, ni sólo aspectual, debido a que siempre admite determinarse prosecutivamente.

Por consiguiente, las objetivaciones intelectuales sólo de alguna manera son formas, a saber, en la medida en que comportan determinación; y desde luego no son causas formales físicas, ni, menos aún, causas formales respecto de la luz iluminante, que no estriba en principiación sino en actividad intrínsecamente dual.

De donde las objetivaciones tampoco equivalen a signos, ni siquiera meramente “formales”. Las objetivaciones intelectuales son el redundar en luz iluminante de los actos intelectivos de nivel ínfimo, es decir, de los actos que, siendo intrínsecamente duales en su condición actuosa, por coincidir como avance con su plena o perfecta realización, esto es, con su fin o culminación, son, sí, modalidades de iluminación o presencia mental, y en cierta medida “presentaciones” del habérselas intelectivo con un “referido” intencional, pero en modo alguno “representaciones” de él; son la luz en la que el vivir con respecto a ese referido se torna intelectual, y según el que éste, como término de intencionalidad, más bien que aparecer, transparece, o luce, y así es iluminado, al menos de alguna manera o según algo; luces iluminantes por eso no sólo limitadas sino también determinadas con más o menos discernimiento.

* * *

Ahora bien, el discernimiento con respecto a su término de intencionalidad según el que las objetivaciones son determinaciones diferentes equivale, en las objetivaciones prosecutivas respecto de la inicial, a una conexión o a una disyunción de índole lógica y, sólo en ese

sentido, meramente “formal”, es decir, “aplicable” a “contenidos” diversos.

Según lo que, al cabo, las iluminaciones objetivadas de acuerdo con un doble carácter son determinaciones: por iluminar un término de intencionalidad, y por iluminarlo de diferente manera y en diferente medida, es decir, determinándolo de modo diferente, ya que cualquier determinación es siempre insuficiente para determinarlo por completo.

En consecuencia, si por la simultaneidad y mismidad de acto y culminación el inteligir redundaba en luz iluminante limitada, es decir, en objetivación, entonces ésta se cifra en una determinación, que, al ser exclusivamente luz que ilumina, es sola, o pura intencionalidad respecto de un término ajeno al acto operativo, o que está allende a él, “trascendente” con respecto a ese acto; desde luego cuando el término iluminado, por ser extramental, es una realidad inferior a la de la iluminación —que es la realidad del acto intelectual—, pero también cuando ese término de intencionalidad es otra objetivación, u otras, según lo que se objetivan diferentes tipos de conexiones lógicas; intencionalidad iluminante por la que, sin mediación alguna, y, de antemano, se accede intelectivamente al término iluminado, que entonces “se deja” disponible, aun si sólo de manera limitada, para más iluminación, de acuerdo con determinaciones ulteriores, es decir, para incrementar la verdad acerca de ese término de intencionalidad, aun si siempre insuficiente (y, por lo demás, en tanto que objetual, orientada casi siempre hacia la práctica).

Luego las luces iluminantes objetivadas se determinan sobre todo por discernir de diferente manera —peculiar de las líneas y de cada nivel de proseguir el inteligir objetivante inicial— la abierta determinabilidad del término de intencionalidad que así cae “dentro” del ámbito de iluminación del habérselas intelectual con él.

Por lo pronto, según la objetivación abstracta, que es la incoativa, ese ámbito de iluminación se deja abierto sin restricciones, por lo que el entero término de intencionalidad es directamente determinado como *lo*; mientras que en las operaciones objetivantes ulteriores, de índole lógica, si son de *generalización*, sólo en parte se mantiene la apertura, de acuerdo con cierta indeterminación mediante la que se prescinde de diferencias (lo que, por lo demás, posibilita la negación), y correlativa con la determinación ulterior de sus casos; a su vez, si esas operaciones son de “fundamentación”, o propiamente racionales, se discierne la complejidad

de lo que se deja irrestrictamente abierto al abstraer: como “uno en muchos”, en el nivel conceptual, o como “muchos en uno”, en el judicativo⁴².

Así pues, la objetivación inicial del inteligir humano, correspondiente a la abstracción, equivale a envolver “cabe” un ámbito abierto de claridad, aun si restringido por cierto horizonte, el habérselas del vivir intelectual con la entera realidad extramental en torno, y cuyo “concretarse” se sigue de la conversión al conocimiento sensible.

Con lo que, incluso sin esa conversión a lo sentido, si cupiera, la objetivación abstracta equivaldría a una *determinación directa*, inmediata, y irrestrictamente abierta a ulteriores determinaciones, aun si circunscritas dentro de un “horizonte de objetivación”, por así decir, ampliable.

* * *

De todas maneras, en cuanto que se equipara con una iluminación, la intencionalidad intelectual es “pura”, o cifrada en mera remitencia de acuerdo con el iluminar, y no sólo cuando es restringida según objetivaciones.

Por eso, además de que no cabe caracterizar la intencionalidad por medio de ninguna índole “cósica” o “entitativa”, real, ni siquiera como representación, tampoco a través de algún tipo de propiedades lógicas, de suyo atinentes a los conectivos entre objetivaciones, intencionales a su vez sobre las objetivaciones conectadas, y que conciernen más bien a un discernimiento progresivo de la insuficiencia en el “alcance” determinante de las objetivaciones precedentes.

De ese modo, en cuanto que se cifra en iluminación, la intencionalidad es un acontecer independiente de la lógica, o de las lógicas; inanalizable por ser irreductible a conectivos entre objetividades, aun si

42 De ese modo cabe entender lo que Aristóteles llama intelección de indivisibles y composición y división. Pero el Estagirita no advierte con nitidez la operación objetivante precedente al concebir, el abstraer, puesto que no distingue que el concebir atañe a su vez a una cierta conjunción, el “uno en muchos”, y sólo así es intelección de un indivisible, a saber, pluralizándolo sin dividirlo, pero que es a la par distinto del generalizar, que sí divide el uno al tomarlo junto con otros, negando aquello en lo que esos diferentes “unos” difieren.

En torno a los distintos tipos de objetivaciones intelectuales, se glosan indicaciones de *El acceso al ser* y del *Curso de teoría del conocimiento*.

tales conexiones equivalen a cierta determinación de la intencionalidad intelectual ulterior a la de la objetivación inicial⁴³.

Sin embargo, en último término la intencionalidad intelectual en rigor no se restringe a la de la objetivada determinación directa, ni a la de las determinaciones por así decir “indirectas” o bien *consecutivas* —de generalización— o bien propiamente *prosecutivas* —de fundamentación—, según las que difieren entre sí las objetivaciones, pues, aparte de que también compete a los hábitos cifrados en iluminación, equivale, más bien, a que, cuando estriba en luz iluminante, el inteligir estriba en cierto *dejar pasar* la mirada personal, o su “ver”, como acceso intelectual al término de intencionalidad, y según lo que comporta *ver-yo* o “mirar-yo”.

* * *

Por su parte, la objetivación incoativa es iluminante del término de intencionalidad no tanto según “algo”, pues no es parcial ni, en rigor, tampoco aspectual, cuanto más bien determinada según un peculiar indiscernimiento (y, sólo en ese sentido, “a-determinada”), pero que no equivale a indeterminación, pues abarca el entero término de intencionalidad, aunque dejando sin diferenciar la real *distinción intrínseca* de dicho término inteligido, o *guardándola implícita*.

A su vez, el término de intencionalidad de la objetivación inicial es, al cabo, la realidad física, sobre la que es intencional asimismo el conocimiento sensitivo, con el que esa objetivación se conjuga. De ahí que la determinación del objeto intelectual incoativo pueda tomarse como “abstracta”, y que, a la par, se “concrete” en vista de la remisión propia del conocimiento sensible asumido en cada operación objetivante.

De modo que en la operación intelectual objetivante con la que se comienza, la de abstraer, el carácter determinado de las objetivaciones, sin tener propiamente índole de “algo”, aun si es a su manera correlativo con la índole de “cosa” por determinar, es más bien “entero”, o según el

43 Como tal, la intencionalidad en tanto que equivale a encuentro de tema, y en la intelección objetivante, a iluminación, no es de índole lógica; las propiedades y procedimientos de índole lógica competen a la determinación de la intencionalidad de las objetivaciones *prosecutivas* de la inicial. La determinación de la objetivación incoativa es *prelógica* en tanto que se cifra en directa determinación de la irrestricta apertura a determinaciones lógicas, es decir, en abierta determinabilidad de un término de intencionalidad.

carácter de *lo*; y a la vez es *directo*, o inmediato, en la medida justamente en que le compete ese carácter de *lo*: sin mediación del conocimiento sensible, aun si de entrada lo asume.

La objetivación abstracta equivale a *lo* puesto que por la iluminación objetivada según la que luce el término inteligido, éste queda irrestrictamente abierto para ulteriores determinaciones, que, con todo, son abarcadas por esa determinación directa según el carácter de *lo*, es decir, guardadas implícitas bajo la índole de *lo vasto*, y sobre todo a la vista de la diversidad concerniente al tiempo, que se asume entonces entero, aunque *articulado en presencia* según actualidad.

Y como, a la par, con esa determinación directa se conjuga la plural y variante determinación correspondiente a lo sentido, ésta es, no tanto determinación directa o “recta”, cuanto “flexa” u “oblicua” o por conversión: *condición “material” de determinación* la llama Polo. Mas la determinación del objeto abstracto a partir de lo sensiblemente conocido se “encuadra” o “enmarca” bajo la determinación directa, o dentro de ella, es decir, bajo el carácter de *lo*.

Así pues, el abstracto como determinación directa, o carácter de *lo*, es una objetivación por la que se deja abierta, para un discernimiento ulterior, la íntegra *distinción interna* de su término de intencionalidad —y de acuerdo sobre todo con su tiempo entero, articulado en presencia actual—, o como lo vasto, pues abarca esa distinción real unitariamente, aunque sin discernirla ni en relación con la de otros abstractos diferentes, lo que compete al pensar generalizante, ni “hacia dentro”, lo que compete al pensar fundamentante.

Al cabo, pues, la presencia mental y la intencionalidad corresponden por lo pronto, aunque no solamente, al inteligir objetivante y, de entrada, a la abstracción, en la que se objetiva la esencia extramental según lo vasto, o como articulación presencial del tiempo, y no sin la conversión al conocimiento sensible.

La intencionalidad conversiva comporta que en la intencionalidad peculiar de la objetivación abstracta —como articulación presencial del tiempo, o lo vasto—, sea asumida y recibida la determinación de la intencionalidad del sentir, que no es la de una luz iluminante en presencia mental, sino una mera referencia mediada, no directa, al entorno físico; mediada a través de la inmutación sensorial. En cambio, la luz iluminante que es la objetivación abstracta es determinación directa de su término de

intencionalidad, que es, sin más, la entera esencia extramental, no sólo el entorno físico sentido, sino la entera amplitud de lo físico⁴⁴.

* * *

En la medida en que equivale a *lo*, el abstracto es una determinación directa. Con todo, comporta determinación más bien como "determinabilidad" irrestricta, esto es, como abierta posibilidad de determinaciones, aun si con respecto a cierta unidad, según lo que corresponde justamente a *lo* como *lo vasto*; lo vasto equivale a cierto uno-entero, indefinidamente determinable no sólo en cuanto a su *diferencia interna*, sino, además, y consiguientemente, en cuanto a su diferencia respecto de otros *lo*⁴⁵.

Y tal determinación o determinabilidad de un uno-entero, en tanto que lo vasto, es directa, de entrada porque comporta inmediatez con respecto a su término de intencionalidad, que es la realidad extramental, aun si también se convierte a la plural determinación del conocimiento sensible, cuya intencionalidad por así decir asume, al iluminarlo; por eso tal conversión equivale a una determinación oblicua del abstracto⁴⁶.

44 Una ilustración: en la orilla del mar, se huele, se toca, se ve, el mar de esta o aquella playa, pero se abstrae, por así decir, el mar entero de la tierra, de cualquier playa. Por su parte, la orilla, la playa, es no tanto una imagen del límite mental, cuanto, antes, de la determinación directa del abstraer y de su determinación "oblicua", o conversiva, a través del conocimiento sensible (a esa conversión alude Aristóteles en *De anima*, III, 8). Para ser ilustración del límite mental, la orilla habría de ser circundante: circundar el mar entero, lo que desde luego no es sensible.

45 En la *Antropología trascendental* Polo emplea la noción de "distinción para la diversidad real y la de diferencia para la que concierne a objetivaciones.

46 En la medida en que la objetivación abstracta equivale a inteligir un término de intencionalidad con carácter de *lo*, como lo vasto, cabe tomarla como "*lo-(que-sea)*", y, desde el hábito abstractivo, como "*lo-(que-sea-siéndolo)*", que se formula lingüísticamente según la *articulación nominal-verbal*, previa a las conexiones lógicas, es decir, pre-lógica o, incluso, a-lógica; y equivale a inteligir "*lo-(que-sea)*", aun si todavía respecto de este "*lo-(que-sea)*" en modo alguno se ha inteligido "que es" ni tampoco "qué es"; paralelamente, en virtud de la *conversio* del abstracto al conocimiento sensible se conoce "*lo-(que-sea)-esto*", y sabiendo que es, sólo cuando es percibido, pues no, en cambio, cuando es mera fantasía.

Lo equivale a *ti*, pero sin añadir *estín*, sin afirmar ni que es, ni qué es. Ni siquiera el "siendo" que se puede admitir de acuerdo con la conversión a lo sentido, si corresponde a una percepción, equivale a la afirmación de *lo* como "ser-lo-que-es (o era)" (*tò ti estí -- o en eínai*): de ninguna manera equivale a sentar que "*lo-(que-sea)*" es, ni que "*lo-(que-sea)*" "es-lo-que-es (o era)", pues en modo alguno se conoce *lo* al solamente sentir.

Pero la determinación equivalente al abstracto, a saber, como irrestricta determinabilidad (y sólo de esta manera, en tanto que por entero determinable, puede tomarse como a-determinada, mientras que no como indeterminada) es directa, sobre todo porque no versa sobre otras determinaciones objetivadas de manera “re-flexa”, como compete a las objetivaciones *consecutivas* a la de la abstracción, las generalizantes, según las que se objetivan indeterminaciones parciales respecto de determinaciones precedentes, y que desde la indeterminación, a manera de casos particulares de ella, quedan conectadas como *determinaciones segundas*; o bien objetivaciones *prosecutivas*, las propiamente racionales, que asimismo conectivamente *distribuyen* la entera determinación abstracta, según lo que es por así decir “redeterminada” como “uno en muchos” o “muchos en uno” (o en otros de los muchos).

En consecuencia, parece preciso admitir en el comienzo de la intelección objetivante, no una indeterminación, es decir, no una negación de determinación, sino cierta “a-determinación”, equivalente a la “determinación abierta” o directa, es decir, a la “com-prehensiva” o articulante *guarda*, con carácter de *implícitas*, de las posibles determinaciones que sobre un término de intencionalidad sean asequibles al proseguir la intelección. El abstracto es lo vasto por cuanto que según él se *guardan implícitas* las determinaciones cualesquiera que respecto de un término de intencionalidad cabe obtener al seguir inteligiendo; pero al guardarlas implícitas no se las incluye explícitamente —y en ese sentido el abstracto es a-determinado—, aunque tampoco se las excluye —y en ese sentido no es in-determinado—⁴⁷.

47 De ese modo se responde a la posible dificultad en torno a que la objetivación intelectual incoativa, el objeto abstracto, sin tener en cuenta su conversión al conocimiento sensible —lo que, por lo demás, no acontece, a no ser en la operación objetivante de conciencia, la que, más bien, se convierte a la imagen formal más alta, la de la circunferencia—, equivaldría a no entender ninguna determinación diferente de otras, por lo menos que pudiera ser indicada o dicha, es decir, referida o aludida (la conversión del abstracto a lo sentido tampoco comporta determinación intelectual alguna, sino tan sólo mostración indicativa, señalamiento, deíctica —los *qualia* no son *lógoi*—).

Por lo demás, el asunto de lo a-determinado, con frecuencia confundido con la indeterminación, como en Hegel, y a partir de Eckhart (Logos divino como distinción que por no ser ninguna otra, las abarca todas), es atendido en filosofía desde Anaximandro; Parménides habría acuñado la noción de ser-ente para esa a-determinación que comprende las determinaciones cualesquiera que sean discernibles, siempre que se excluya que no sean a la par que son, y al revés.

* * *

Así que la determinación abstracta es no de otra determinación, o de otras, sino directamente de lo real: equivale a la iluminación, por parte del inteligir objetivante, de la determinabilidad de lo real extramental, es decir, de acuerdo con un ámbito abierto de claridad en el que caben indefinidas posibles determinaciones objetivadas. Mientras que cualquiera de las determinaciones objetivadas ulteriores a los abstractos es determinación de otras determinaciones, ya objetivadas, o, si versa sobre abstractos, sobre determinabilidades determinadas cada una como *lo*.

Por eso, en su carácter intencional, tales objetivaciones que siguen a las de la abstracción comportan cierta dualidad, que, con alguna aproximación, puede formularse como cierta "función" o "estructura": "algo de algo", o "algo según algo" (*tì katà tìnòs*). En esa dualidad, formulada como "algo de algo", el primer "algo" denota la determinación ulterior, a saber, la determinación refleja, o bien la distribución de la determinabilidad, mientras que el segundo "algo" denota la pluralidad de las determinaciones previas, o la determinabilidad precedente, sobre la que se reflexiona o que es distribuida; en cambio, es al revés si se formula esa dualidad como "algo según algo": el primer "algo" corresponde al conjunto de determinaciones posibles, al cabo a la determinabilidad de un abstracto, y el segundo a la determinación ulteriormente objetivada.

En la medida en que el "algo" respecto del que se determina equivale a una pluralidad de determinaciones posibles, cabe designarlo como "cosa". De ese modo, la estructura o función de las objetivaciones ulteriores a la abstracta, es "algo de cosa", o "cosa según algo".

La distinción entre lo a-determinado y lo indeterminado puede ilustrarse indicando que una idea general, por ejemplo, "animal" respecto de "perro" y de "gato", como abstractos, excluye lo que de "animal-perro" tiene "gato", y lo que de "animal-gato" tiene "perro"; en cambio, el abstracto "perro" y el abstracto "gato" no excluyen lo de "animal-gato" y "animal-perro" respectivamente. "Animal-perro" difiere de "perro" como abstracto, o sin más, en tanto que niega en "perro" lo "animal-gato"; mientras que desde el abstracto "perro" el perro es inteligido, por así decir, como "pudiendo ser gato"; y al revés (aunque el correspondiente proceso físico sería casi imposible). Según el abstracto "perro" no se sabe "nada" determinado sobre el perro, aun si tampoco se ignora nada de él, pues se guarda implícito. Como abstractos, "perro" y "gato" sólo se diferencian por conversión al fantasma; mientras que como casos de "animal", se excluyen mutuamente: si "perro", no "gato". Por eso, sin la conversión al fantasma no se podría generalizar, pero sí fundamentar.

De donde las determinaciones ulteriores a la de la objetivación abstracta son no tanto oblicuas, como compete al abstracto según la conversión al conocimiento sensible, cuanto conectivas y “com-plexivas” — complejas—: objetivan conexiones, y por eso son objetivaciones de índole lógica.

Además, compete a las objetivaciones de índole lógica, aun sin ser judicativas, el carácter de composición o división atribuido por Aristóteles a lo inteligido al proseguir la intelección de indivisibles. Por eso, en lo lingüístico, esa dualidad comporta *in nuce* la estructura de la predicación: *tì katà tinos*; estructura que antes que lingüística, es fórmula de la función determinante de las objetivaciones ulteriores con respecto a las previas⁴⁸.

Por donde cabe sentar que la dualidad “algo-cosa” es inherente a las objetivaciones que siguen a la abstractiva, la que carece de ella: *lo* se corresponde no con una determinación, entre otras, según la que cabe entender (o, mejor, “en-tenerse-en”) el término de intencionalidad, sino con lo entero de la abierta determinabilidad que es viable como intencional respecto de ese término de intencionalidad. Esa dualidad, la de “algo-cosa”, corresponde así a la primera propiedad lógica asignable a las objetivaciones intelectuales en tanto que determinaciones, mas no a la incoativa, que es alógica o prelógica: ni tiene ni se caracteriza por propiedades lógicas.

Con todo, la intencionalidad del inteligir no es como tal, ni siquiera cuando es de objetivaciones, una propiedad lógica, sino el “tener” en la mente un “tenerse” en el término de intencionalidad de acuerdo con la condición iluminante del acto intelectual; si se trata del inteligir objetivante ese tener mental un tenerse en el término de intencionalidad puede equivaler a un determinarlo como irrestrictamente determinable, en la objetivación incoativa, o, en las que la siguen, un determinar esa amplitud determinable según diferentes conectivos lógicos, al cabo de acuerdo con la dualidad “algo-cosa”.

⁴⁸ Se puede sugerir que, en lo lingüístico, y más concretamente en lo semántico, esa dualidad se corresponde con la de sentido y referencia (*Sinn und Bedeutung*), o de referencia y “referido”, como componentes del significado, esto es, de la mención; puede seguirse de la conexión lógica según la que en la intencionalidad objetivante ulterior a la incoativa se ilumina el término de intencionalidad desde alguna determinación, o “algo” (un aspecto, si se tratara de visión) respecto de la irrestricta amplitud determinable, o “cosa”, en ese término de intencionalidad.

* * *

A su vez, aun siendo limitado, el inteligir objetivante comporta una intencionalidad a la realidad que, por lo menos en su incoación en el abstraer, equivale a un acceso inmediato a esa realidad, y no sin más a través del conocimiento sensitivo; en cambio, las objetivaciones ulteriores a la del abstraer versan, aun si de manera incompleta, sobre los abstractos, también a través de otras objetivaciones inferiores en la correspondiente línea de prosecución.

Por tanto, no basta caracterizar la intencionalidad cognoscitiva de modo común o general, porque cada objetivación es diferente justamente como *intentio*, es decir, según su intencionalidad, debido a la diferente manera de determinar su término de intencionalidad. A la par, no cualquier objetivación intelectual es intencional sobre lo real, pues muchas lo son sobre objetivaciones precedentes, y en ese sentido no comportan intermediación.

La única intencionalidad objetivada que comporta intermediación con respecto a la realidad extramental es la de la primera operación objetivante intelectual, la abstractiva. (En cualquier intermediación intelectual respecto de la realidad se tiene experiencia de inteligir lo real porque se trata de un acto intrínsecamente dual, de modo que, sin reflexión, se entiende la iluminación).

Ni siquiera los conocimientos sensibles son una estricta intermediación, al menos en vista del condicionamiento orgánico sensorial, cuyo concreto estado o situación media en el sentir, de manera que lo sentido no es sin más la realidad de lo distinto del propio cuerpo, sino a la vez el estado y situación de éste.

Pero tampoco es inmediato el plural inteligir objetivante que sigue el abstractivo, y cuyas objetivaciones, tanto si son generalizantes como si propiamente racionales (concebir, juzgar y fundamentar), por eso pueden llamarse *intentiones secundae*, o lógicas, ya que objetivan conectivos entre, o en, los objetos de inferior nivel y, en último término, respecto de los abstractos.

De ese modo, aunque cualquier objetivación comporta inmediatez con respecto a su término de intencionalidad, sólo en las incoativas lo inmediatamente inteligido es la realidad extramental; únicamente las objetivaciones abstractas comportan intermediación con respecto a lo real; las

que las siguen, en distintos niveles o fases, son intencionales sobre las precedentes, y sólo a través de los abstractos sobre lo real.

Correlativamente, la realidad que es término de intencionalidad del abstraer es tan sólo la extramental, pues la realidad del propio inteligir no se entiende por abstracción, y ni siquiera mediante el inteligir objetivante. La intelección de lo intelectual sólo es asequible mediante hábitos, y no por eso con carácter potencial, aun si no se cifra en intelección objetivante, pues equivale a atender a una actividad que en modo alguno permanece constante ni la misma, ya que comporta al menos incremento intrínseco.

En esa medida los hábitos son actos intelectuales más altos que los de objetivar, que son los que en rigor se han de entender según la noción de acto perfecto, pues comportan determinación objetivada en vista de la coincidencia del acto con su culminación; con lo que los hábitos son actos "más perfectos" que el acto perfecto, y su iluminación, cuando les compete, es asimismo mayor, y, por lo pronto, "desborda" la limitación de la luz iluminante objetivada.

* * *

Por lo demás, en el inteligir objetivante la iluminación, o intencionalidad, es de la operación o acto cognoscitivo con el que el objeto se conmensura, y no sin más del objeto. La iluminación, que eso es por lo pronto la intencionalidad intelectual, si es de una operación conmensurada con objeto (porque las luces iluminantes superiores, los hábitos, también son, a su manera, intencionales), compete a esta conmensuración precisamente, es decir, al acto que, por coincidir con su culminación, es transparente o intrínsecamente dual, de modo que redunde en luz, si bien limitada, esto es, constante y la misma, por cuanto que la coincidencia es justo con el fin.

Y aparte de que, al cabo, tanto da que la iluminación se diga de la operación o del objeto, se puede además hablar de iluminación intencional de objetos superiores sobre objetos inferiores, tanto dentro de una misma línea de las que prosiguen la abstracción, como de los objetos de la línea racional sobre los de la generalizante, según las unificaciones matemáticas.

En la iluminación de las objetivaciones racionales sobre las generalizantes, la objetivación de la línea racional, que es una *compensación* de la pugna, hace las veces de hábito en virtud del que sobreviene la objetivación unificante matemática, en la medida en que esa compensación es *consolidada*; en cambio, en la iluminación dentro de las distintas líneas, sobrevienen no nuevas objetivaciones, sino lógicas discursivas, y sólo la de la línea racional puede entenderse como fundamentante. Y, como es patente, a través de la discursividad lógica se instaure una mediación en la intencionalidad y en la iluminación⁴⁹.

* * *

Por consiguiente, estriba en inteligir mediado incluso el concepto objetivado en tanto que distinto del abstracto, y no sólo la objetivación del juicio. De ese modo se ajusta la noción de *intellectus indivisibilium* (*noésis adiaíretôn*), que la tradición aristotélica equiparó luego con una *simplex apprehensio*, es decir, con una mera aprehensión sin *iudicium veritatis*, en la que, por otra parte, el inteligir es malentendido como aprehensión o captación. Porque el concepto objetivado, aun si no divide ni compone la determinación del abstracto, la multiplica según el universal o “uno en muchos”.

No obstante, las operaciones propiamente racionales, por lo pronto el concebir y el juzgar, comportan inmediación cuando, al mantenerse la manifestación de su condición actuosa, y de su insuficiencia, así como la detección de su índole limitada en virtud de los correspondientes hábitos adquiridos (el abstractivo para el concebir, y el conceptual para el juzgar), pugnan con los principios físicos, o causas, en concausalidades distintas, es decir, cuando comportan el contraste de la índole “primal” de la operación objetivante sobre su objetivación, aun si tan sólo actualmente presencial, o limitada como primalidad intelectual, con respecto a las primalidades físicas, que *no adelantan* la presencia mental como actualidad.

Por eso, tan sólo si se tienen en cuenta las objetivaciones cabría admitir que existiría inmediación intelectual no más que en la intelección de indivisibles, mientras que la composición y división sería mediata, y, además, de carácter lógico-lingüístico, o incluso representacional; porque

49 Desde donde se puede afrontar la discusión entre fundacionalismo y coherentismo en la lógica de la ciencia.

en tanto que objetivados, no sólo el juicio, sino aun el concepto, estriban en mediación, pues versan intencionalmente, conectándolos, al cabo, sobre los abstractos, que en rigor son los únicos objetos pensados en los que acontece inmediatez de lo intencional respecto de lo real extramental, es decir, encontrarse la luz iluminante en la estricta realidad de su término de intencionalidad⁵⁰.

Así pues, es objetivación inmediata tan sólo el abstracto, que también, en ese sentido, es la determinación directa. Las objetivaciones ulteriores no son ni inmediatas ni directas. Y el abstracto es de manera directa e inmediata intencional sobre lo real extramental aun si, por así decir, “recoge” la intencionalidad del conocimiento sensitivo. Son también intencionales las objetivaciones que prosiguen la abstracción, mas no de inmediato ni directamente sobre lo real extramental, sino sobre las objetivaciones precedentes y, sólo de ese modo, al cabo, sobre los abstractos⁵¹.

Por lo pronto, las generalizaciones y sus casos, en cuanto que comportan la conexión de indeterminaciones parciales y *determinaciones segundas*, versan sobre la pluralidad de objetivaciones precedentes que, en esa medida, conectan, aunque tan sólo en parte: de entrada sobre diferentes abstractos, a saber, en lo que éstos no difieren.

Mientras que las pugnas de la línea prosecución propiamente racional, por las que se *explicitan* implícitos guardados —o no— por los abstractos, tanto como las *manifestaciones de implícitos* no explicitables ni tampoco objetivables, comportan inmediatez con respecto a lo real extramental, y pueden tomarse como intencionales sobre ello, mas no por iluminación, sino por contraste de la peculiar índole de la iluminación con respecto a las primalidades físicas según las que ocurren dichos explícitos o implícitos manifestos.

Por cuanto que las pugnas racionales comportan inmediatez respecto de lo real inteligido, es decir, de las concausalidades que entonces se entienden como explícitos (o implícitos manifestos), las objetivaciones de las distintos concausalidades, por *compensación* de las pugnas,

50 En las interpretaciones contemporáneas del planteamiento de la tradición aristotélica a veces se añade que, aparte de inmediatez con respecto a la realidad, a la simple aprehensión competitiva carácter inobjetivo y no sólo arrepresentacional. Mas ¿cómo podría ser inobjetiva la primera objetivación intelectual sólo sólo acontece conjugándose con el conocimiento sensible?

51 Con todo, cabría admitir que las objetivaciones matemáticas también comportan inmediatez sobre su término de intencionalidad, pero sólo en tanto que hipótesis acerca de una condición que entonces *hacen comparecer* en él.

pueden considerarse prescindiendo de su índole intencional sobre objetivaciones de nivel inferior, es decir, *consolidando* esos objetos con carácter de términos de intencionalidad, o bien de “cosas”, es decir, ratificando, “reificando” las objetivaciones. Pero entonces éstas ya no versan intencionalmente sobre las objetivaciones de nivel inferior ni, al cabo, sobre los abstractos, que es como dan lugar a la lógica racional o demostrativa⁵².

E inmediaciones más inmediatas, si cabe, que las explicitaciones y manifestaciones de implícitos en las distintas fases del inteligir racional, pues no se llevan a cabo por contraste o pugna, son las intelecciones de la realidad espiritual, es decir, los hábitos intelectuales, también los que manifiestan la condición actuosa, si bien limitada, de las operaciones objetivantes, que son los hábitos adquiridos, y que, además, manifiestan los implícitos no explicitables de la prosecución propiamente racional del inteligir abstractivo.

* * *

Al cabo, la objetivada luz iluminante inicial “abre” la claridad, o la “despeja”, para que “en” ese ámbito claro puedan acontecer ulteriores luces iluminantes objetivadas que determinan de alguna manera la amplitud irrestricta de la iluminación. De ese modo se permite a la persona, esto es, según el inteligir personal, “mirar” esa esencia real, cada vez de manera menos insuficiente en cuanto a las determinaciones objetivadas.

En calidad de acceso intelectual a lo real, la luz iluminante objetivada comporta insuficiencia en cuanto a la determinación, puesto que la realidad iluminada nunca luce objetivada en la integridad de su intrínseca distinción real o, menos, en su propia actuosidad o dinamismo reales; pero esa insuficiencia no elimina la peculiar suficiencia que compete a la objetivación por estribar en un lucir iluminante que en nada depende de la realidad iluminada, aun si es exclusivamente dependiente del inteligir personal (o realidad luciente e iluminante).

52 Por lo demás, ciertas representaciones intelectuales acontecen válidamente tan sólo en la versión intencional de las objetivaciones *prosecutivas* de la de abstraer, que es la inicial, sobre las inferiores de la misma línea, a saber, como *consolidaciones* “objetuales”, según la lógica demostrativa o propiamente racional.

Sobre este punto trata Polo en la Lección sexta del tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento* (IV/2, pp. 272-275 y 314-320).

En lugar de real actuosidad o dinamismo, a los que *suple*, la condición de objetualidad comporta *actualidad* presencial, o presencia mental como mera actualidad, según la que la luz iluminante objetivada se separa o *exime* de lo real; y no sólo de lo real objetivado, sino incluso de la propia realidad de la vida intelectual o, al menos, de su dinamismo creciente. Tal separación como exención se corresponde con la peculiar suficiencia de la intelección objetivante, en lo que estriba su índole limitada, esto es, el límite mental.

La intencionalidad de las luces iluminantes objetivadas es, de un lado, insuficiente en tanto que sólo determina de manera incompleta la distinción real de lo real; y, de otro, es suficiente en cuanto que se separa de lo real a lo que accede ya que en modo alguno depende de ello. Sin embargo, esta separación o exención equivale a la índole limitada de la intencionalidad objetivante. La objetualidad es limitada no sin más porque siempre acontezca determinada, y en tanto que determinación objetivada es siempre diferente de otras determinaciones objetivadas, sino porque se puede diferenciar de otras sólo en tanto que es constante y la misma.

Con la luz iluminante, aun si objetivada, se accede a lo real, justamente porque esa iluminación es intencional, según lo que también, y sobre todo, al ser luciente o transparente, se “deja pasar” la mirada personal de manera que la persona cognoscente pueda *disponer*, como “entrando” con la luz en lo real, esto es, inteligir: *intus-legere*.

Ahora bien, siendo la presencia mental “existencia” de luces iluminantes suscitadas desde el inteligir personal, puede, no obstante, evitar separarse de la realidad, tanto al ser más que actual, cuanto al ser menos, si bien entonces por contraste o pugna de la índole objetual con lo inferior, en virtud de una presencia mental o luz iluminante superior a la limitada, es decir, de un hábito, siquiera adquirido, equivalente a la iluminación de esa índole objetual.

Por su parte, el hábito intelectual adquirido avanza en acuerdo con la realidad manifestada, a saber, la índole limitada de las objetivaciones, y su insuficiente determinación, de modo que posibilita nuevas y más altas operaciones objetivantes y, en esa medida, le compete cierto crecimiento.

La insuficiencia del inteligir objetual, manifestada en virtud de los hábitos adquiridos, es no sólo el desocultamiento de la condición presencial limitada de las objetivaciones, sino además de su indiscernimiento con respecto a las diferencias, o determinaciones, objetivadas, pues sien-

pre cabe objetivar más determinaciones, y más determinadamente, o determinarlas más; más diferencias, y más diferentemente diferenciadas.

En cuanto que se manifiesta que siempre cabe objetivar más diferencias o determinaciones, se averigua la amplitud irrestricta de la posibilidad de objetivar diferencias o determinaciones, mientras que al manifestar que las diferencias o determinaciones pueden objetivarse más diferenciada o determinadamente, se averigua la causa o principio de las diferencias o determinaciones, que es la principiación extramental, y no, como se propone en el idealismo, la presunta espontaneidad de la indeterminación⁵³.

⁵³ Glosando a Polo en *Evidencia y realidad en Descartes* (pp. 244 ss.) cabe sugerir que la interpretación del separarse de la condición objetual con respecto a la realidad, excluyendo, como en el racionalismo, el resolverse de ella en la trascendentalidad del *esse*, comporta una distinción entre pensar y ser que sólo se podría superar desde la postulación de identidad entre ambos, en virtud, al menos, de cierta analogía entre pensar y ser.

Al entender las ideas —por lo pronto objetivaciones— como obras o resultados de una actividad cuasi-productiva (es decir, como *ficta*), en la línea de Escoto (más adelante Suárez sostiene que los logros del inteligir son ciertos productos inmanentes), se da lugar de entrada a reducirlas a meros signos lingüísticos, en la línea de Ockham; pero, además, aun sin aceptar la reducción nominalista, o intentando superarla, se da cabida a separar el pensar o el decir respecto del ser: se admite cierta “dislogia” entre idea y realidad (por ejemplo, con la duda, o con la pretensión de un comienzo sin idea, al “pensar nada”, que equivaldría al “ser”, es decir, a “nada de pensar”: el ser como “nada de pensar” y el pensar como “nada de ser”).

Por el contrario, la analogía del ser permite sentar que pensar es ser, aun si ser no es siempre pensar. Y así, al admitir la que la “esencia” objetivamente inteligida no se sustrae a la trascendentalidad del ser, al menos en virtud de que el inteligir es ser, permite no sólo mantener un acceso intelectual a lo real de acuerdo con el inteligir objetivante, por ejemplo en virtud de la analogía del ente, sino incluso acceder a lo real abandonando la limitación de la condición objetual de lo inteligido, si ese límite es *detectado*.

De este último modo, además, se posibilita “ir más allá” de la analogía como método para tematizar la amplitud del ser, al menos porque de ordinario la analogía no supera la consideración objetivada de los temas.

Con ello, por lo pronto, se descubre que la noción de ente comporta una *extrapolación* de la condición objetual por fuera del inteligir objetivante; se destaca también la distinción real entre la criatura humana y la extramental, que así no caben en una única noción de ente, ni siquiera analógica; a la par, se despeja un acceso al ser divino más alto que desde la sola metafísica entendida como transfísica, esto es, como filosofía de lo trascendental con respecto a lo físico.

CAPÍTULO VI

NUEVA INDICACIÓN SOBRE LA INTENCIONALIDAD INTELECTUAL

La intencionalidad intelectual se corresponde con la condición luciente de la actividad intelectual en tanto que estriba en encuentro de su tema, por lo pronto como iluminación. Cuando el avanzar o ir adelante que es la actividad se lleva a cabo de acuerdo con cierta coincidencia actuosa, esto es, cuando el acto es un libre conducirse o “llevarse”, por ser de intrínseca dualidad, según lo que supera la principiación, entonces en rigor equivale a la luz como actividad intelectual; la metáfora es la luz física. A su vez, si la luz es iluminante, se corresponde con la intencionalidad “pura”, es decir, con una mera remitencia según el iluminar, sin que se necesite ningún soporte para el mero lucir iluminando, pues éste equivale sin más al acto de inteligir.

En tal medida, en cuanto que cifrada en iluminación, la intencionalidad, al menos la intelectual, es cierta “referencia” del logro intelectual respecto del término inteligido. Porque ese logro equivale al redundar la actividad intrínsecamente dual en luz iluminante, con lo que esta iluminación, o intencionalidad, existe sólo en la mente, en el acto de inteligir, y de modo que la referencia intencional se cifra sin más en que la intelección, como actividad intrínsecamente dual o coincidente, estriba en luz que, con respecto al término inteligido, es a su vez iluminación según la que es lúcido el habérselas del vivir humano con dicho término de intencionalidad.

Por eso la índole intencional de la actividad intelectual de ninguna manera comporta que se comparen dos términos inteligidos, ya que más bien se corresponde con la intelección de cualquier término de intencionalidad en tanto que el tener que ver con él luce iluminado según el congruente logro del acto de inteligir; logro que por ser iluminante equivale a una *remitencia pura* a lo iluminado.

Luego la referencia intencional intelectual en modo alguno es de una “forma” existente en la actividad de inteligir, respecto de una forma exis-

tente fuera de tal actividad y, en ese sentido, forma “extramental”, tampoco cuando se trata de una realidad a su vez intelectual; ni es una referencia del “ser” de la forma en la mente, que sería el *esse intentionale*, al ser de esa forma en el término inteligido, ni siquiera si la forma mental se presume no tanto semejante respecto de la forma inteligida, cuanto idéntica a ésta.

Más bien, esa referencia intencional equivale a un activo remitirse la intelección, según su redundar en luz iluminante, a lo inteligido, ya que al ser el inteligir actuoso, o método, de manera intrínsecamente dual, es luz, y luz equivalente a cierto lucir del tema que de ese modo se encuentra, esto es, a iluminarlo en la medida en que se torna lúcido el “trato” con ese tema como término de intencionalidad.

De donde los logros intelectivos que estriban en encuentro de tema, aun si objetivados, son luces iluminantes, y no en rigor “formas”. Cabría, no obstante, admitir que, al menos cuando se trata de luz iluminante objetivada, este logro intelectual comporta cierta forma, o es “formado”, puesto que, al ser la objetivación de índole constante y misma, o sea, equivalente a presencia mental limitada, y al cifrarse en determinación respecto del término de intencionalidad iluminado —aunque determinación que, con todo, siempre determina insuficientemente ese término porque, siempre, de acuerdo con diferentes objetivaciones ulteriores, es viable determinarlo más o mejor—, por eso, ineludiblemente se logran objetivaciones diferentes.

Así que justo porque el logro del inteligir objetivante, la iluminación objetivada, según su carácter de presencia mental limitada versa de manera insuficiente sobre el término iluminado, pues, determinándolo, no lo determina por completo, admite en cierto sentido ser tomada como una luz iluminante “formada”, es decir, como una determinación o forma intelectual, aun si siempre insuficiente; pero, aun así, se trata de una forma o determinación que, más bien que inteligida, es “intelectiva” —logro intelectual—, a manera de *intentio*; e *intentio* activa, aunque en modo alguno tendencial, porque se conmensura con un acto que de antemano logra su fin, de modo que equivale a una pura remisión al término de intencionalidad, es decir, a una remisión que de inmediato accede a él; y sin otro soporte real que el de la propia actividad luciente e iluminante en la que entonces se cifra.

* * *

De esa manera, al sentar que la intencionalidad de los logros intelectuales equivale a su actuosa condición como luces iluminantes que, por ende, sin más remiten al término o tema iluminado, se lleva adelante una exégesis heurística, y que rectifica su deriva representacionista, de la noción, arbitrada por la tradición aristotélica, de *esse intentionale*, atribuida a la forma que habría de estar en el acto de inteligir; deriva representacionista que tiene lugar desde luego si esa forma se supone semejante a la forma de lo inteligido (y cuyo remitir se debería entonces a la semejanza), y, hasta cierto punto, incluso si se presume idéntica, de acuerdo con cierta inmediatez, porque constaría en el acto intelección cierta “entidad” distinta de ese acto; o, comoquiera que sea, si la forma en el inteligir se toma a manera de signo, por más que sólo formal (que remitiría entonces en virtud de la índole signitiva).

Porque si el carácter intencional del logro intelectual se equipara con algún tipo de “ser” correspondiente a las formas en la mente, a saber, ser intencional en cuanto que distinto del ser “natural” o “real” de las formas inteligidas, indicaría tan sólo, y de manera uniforme y unívoca, el modo de posesión, sin más inmaterial, de la forma inteligida, sin que al cabo difiera si tal forma, en el inteligirla, se toma como *signum formale*, o como *similitudo*, o aun como *repraesentatio* respecto de la forma del término inteligido, o término de intencionalidad, y sin que entonces se discierna la “pureza” del remitir o referir de los logros intelectivos como luces iluminantes, carentes, por así decir, de término *a quo*, o que no requieren ningún soporte real distinto de la actividad intelectual como avance intrínsecamente dual.

A partir de Brentano, por su parte, el *esse intentionale* es comprendido no tanto como el “estatuto” inmaterial de las formas conocidas en el cognoscente, cuanto como un “estar” referidos los actos psíquicos (*tendere-in*) a cierto objeto “tenido” en ellos (*in-tenere*), con cierta independencia de que, a través de este objeto inmanente, también haya referencia a un término extrínseco al acto psíquico (que, además, “de hecho” podría incluso no existir).

Pero en dicha explicación, no menos que en la de origen escolástico, la intencionalidad se entiende, aparte de según univocidad, como cierto carácter “mental” (sin discernirlo de “psíquico”) de los actos en cuanto

que vinculados a sus “objetos” inmanentes, más bien que como la propia condición real de esos actos, que al ser intelectuales, redundan en algún tipo, nunca unívoco, de luz iluminante, con carácter, sí, de presencia mental, pero que por esa condición iluminante estriba de suyo y de inmediato en referencia, de antemano lograda o cumplida, respecto de un término referido, sin exigir ni un ulterior completamiento o “compleción” de la referencia, ni tampoco, en calidad de soporte, ningún ser distinto del de la realidad intelectual, es decir, del acto intelectual, que es iluminación.

Por tanto, la “condición” de objetividad o índole objetual no es, como se admite a partir de Avicena, o desde la reacción racionalista al nominalismo (e incluso en el planteamiento posterior a Brentano), un peculiar “estado” o “situación” de una esencia o naturaleza, a saber, en tanto que inteligida (o según “evidencia”), que fuese distinta de la situación o estado que a esa esencia o naturaleza compete en la realidad, “fuera” del acto de pensarla; pero tampoco se cifra en una presunta “identidad”, en cuanto a la forma, entre ambos estados o situaciones de esa esencia o naturaleza. La postulación de distintos estados de las esencias —absoluto, como el de las ideas en el platonismo; en el acto de pensar, y en su propia realidad— es la raíz del representacionismo, según el que se malentiende lo propio de la intencionalidad intelectual⁵⁴.

La intencionalidad intelectual ni exige ni produce un distinto estado o situación de la esencia que es tema del método intelectual, sino que estriba en que éste, al menos en la objetivación intelectual con la que se comienza, equivale a una iluminación de la esencia real y, en rigor, de la extramental, que de ninguna manera la aferra, aprehende o capta, y que, más bien, justo por ser iluminación de eso real, aun si objetivada, com-

54 Cf. *Evidencia y realidad en Descartes*, p. 244, donde Polo indica que al aludir a la condición objetual de lo pensado, la idea de “situación objetiva” de la esencia en tanto que denota la pura finitud de la evidencia sugiere la noción de límite mental o límite del inteligir humano, que «es susceptible de superación o abandono» de manera tal que se pueda «intensificar la advertencia metafísica del ser [extramental, o avanzar en el alcanzamiento del ser personal, según lo que se amplía la filosofía de lo trascendental]», en la medida en que para esa intensificación de la filosofía primera, «dicho límite es un obstáculo parcial» (*Ibid.*, p. 247).

Y es que, por una parte, el carácter situacional de la objetividad «no es un valor positivo sino finitud y límite»; y, por otra, la situación de objetividad, aun si no objetiva la existencia del ser personal, *indica o alude* a esa existencia «como a aquello que, simplemente, la supera y desborda» (*Ibid.*, p. 248), es decir, como alusión al carácter de *además*. Al cabo, pues, la presencia mental limitada es *indicio* de la persona (cf. *Curso de teoría del conocimiento*. II).

porta inmediatez en el acceso intelectual a ello, ya que equivale a dejar abierta, sin restricción, la determinabilidad de la *distinción real* en la que esa esencia o naturaleza estriba, aun si, con todo, en cada objetivación ulterior sea determinada todavía de manera insuficiente⁵⁵.

* * *

A partir de lo indicado por algunos aristotélicos de lengua árabe las nociones —ideas o conceptos e incluso juicios— se toman como “intenciones” que, “estando” en la mente, a la par “llevan” a la mente a “estar-en” un término de intencionalidad, conociéndolo (o, glosando una expresión heideggeriana, a “estar-en-el-mundo”). Y ese estar-en-la-mente (“estado” mental) del estar-en-el-término de intencionalidad se entiende como cierto ser: *esse intentionale*.

Sin embargo, el ser o *esse* intencional no es un presunto “estar” de las esencias en la mente, por lo pronto sólo según su forma. Más bien, la intencionalidad como doble “estar-en” del acto cognoscitivo, a saber, en-la-mente y en-el-mundo, se corresponde con la luz, y, en esa medida, equivale a la intermediación del conocimiento intelectual. El *esse intentionale* es el ser de la luz, que es el ser del inteligir personal

En la aludida comprensión clásica lo intencional es no tanto la presunta forma, a manera de “contenido” de un acto intelectual, con carácter de representación, o bien, sin duplicación, de acuerdo con cierta “identidad”, respecto de la supuesta forma de una realidad exterior a ese acto intelectual, cuanto el “ser” de la forma inteligida (*esse intentionale*), en virtud del que el inteligir se las ha frente a la realidad inteligida sin mediación alguna.

Y en la medida en que ese ser intencional no “hace ser” al inteligir de la manera que es la realidad inteligida, se ha propuesto entenderlo

55 Polo señala asimismo que en la filosofía aristotélico-tomista se intenta superar la insuficiencia de la condición objetual con la *resolutio in esse*, según la analogía del ente (cf. *Evidencia y realidad en Descartes*, p. 245), es decir, según la convicción de que lo objetivado, sin ser la esencia real, ni una mera especulación de ella, es análogo a esa esencia, o que cae dentro de la trascendentalidad del ente. De ahí que se presuma plausible determinar esa esencia, o su real distinción intrínseca, a partir de las diferencias logradas según el despliegue de la intelección objetivante. En este propósito la filosofía clásica coincide con el racionalismo e idealismo modernos, que, en cambio, postulan la fundamentación en el sujeto, y no en un ente supremo exterior a él.

como cierta irrealdad, sobre todo si se admiten por lo pronto dos “sentidos” del ser: *esse intentionale* y *esse reale*.

Pero tanto si el *esse intentionale* es entendido como irrealdad, cuanto si se equipara con la inmaterialidad de los logros intelectuales, se presupone con carácter unívoco respecto de los distintos actos intelectivos⁵⁶.

Sin embargo, el *esse intentionale* corresponde a un acto intelectivo, que es real, y que, aún más, depende del acto de ser que se convierte con el inteligir personal. En esa medida ese “ser” real que compete a lo intencional sólo puede ser un acto que sea luz, como entrevé Aristóteles con respecto al intelecto agente.

De modo que a lo sumo el *esse intentionale* se podría entender como cierta irrealdad sólo respecto de aquello hacia lo que es intencional, pues es real con la realidad de un acto intelectivo y, así, no de manera análoga, ni metafórica. Porque el *esse intentionale* es el *esse* que es acto luciente y desde el que procede la actividad iluminante. Ese ser y esa actividad se corresponden con el ser y la esencia, por lo pronto, del hombre, es decir, con la condición intelectual del vivir de la persona humana (lo que en el tomismo sería el *esse animae intellectualis*)⁵⁷.

Luego, radicalmente, lo intencional es no una idea ni un concepto como tal, ni tampoco el juicio, sino el ser del vivir intelectivo, que en esa medida, atribuido al alma, es caracterizado por Aristóteles como siendo de alguna manera todo lo real: «*psukhé pôs pánta [ésti]*»⁵⁸, y que al cabo ha de ser reconducido a la condición del inteligir como luz.

56 Al entender el *esse intentionale* de manera unívoca no se da razón de por qué y cómo llega a estar en el alma la forma de lo real, o a “estar” el alma en la forma de lo real. Sólo cabría sostener que esa forma, si se admite que es idéntica o la “misma” que la de lo real conocido, o bien es transpuesta al alma desde lo real, o bien es innata, con los matices que en una u otra alternativa se arbitren (por ejemplo, al modo como sugiere Leibniz con la imagen de la preformación de la estatua en el mármol según vetas ínsitas en él).

Cabe sugerir que en Heidegger el *esse intentionale* equivale al ser como “sentido del ser”: el estado de abierto, o claro, donde las formas tienen estado de descubiertas.

57 Con todo, tampoco basta sentar sin más que el *esse intentionale* es el *esse animae intellectualis*, pues los distintos tipos de actos intelectivos pueden distinguirse según el tipo de intencionalidad en el que se cifran. Y, a la par, se pierde lo que de avance sobre la noción de intencionalidad en sentido árabe y medieval sugiere Brentano y desarrolla Husserl: que más todavía que un “estado” de formas o de contenidos mentales, equivale a cierta direccionalidad de los “estados mentales”, sean formas, funciones, actos o comoquiera que se caractericen.

58 *De anima*, III 8, 431b 21.

* * *

Desde donde resulta innecesario responder la que Polo llama “cuestión inversa a la intencionalidad”, a saber, la de cómo pasa la forma de lo real (por lo pronto, de la realidad carente de vida intelectual, pero también de la de ésta), ella misma e idéntica, o bien una semejanza suya, a ser forma de la actividad intelectual, esto es, de la luz.

Porque la respuesta, más o menos explícita, en la tradición del aristotelismo tomista, es que lo real, desde su ser, que sería como cierta luz, *diffunde* esa forma, que entonces es tomada o captada activamente por los seres intelectuales, pero sin afección o pasión, esto es, de manera inmaterial. Y de esa manera la forma sin informar estaría en la actividad intelectual y, así, en el ser inteligente, *eo ipso* de manera intencional.

Y así, al postular identidad entre forma mental o forma en la intelección, y forma extramental o forma inteligida, lo intencional es no la forma sino el *esse* de la forma en el acto de inteligir. Con lo que se admiten no dos formas sino dos “estados” del ser de la forma: *esse intentionale* de la forma en la mente y *reale* fuera de ella. Según el ser intencional de esa forma, la mente, de inmediato y sin mediación, se sitúa activamente ante esa forma en su ser real. Mas entonces lo intencional, antes que la forma, es cierto *esse* de ella. Pero no se aclara de qué tipo de ser se trata; sólo se sienta su condición inmaterial. Lo intencional es cierto acto, como ser, de la forma, respecto de otro acto de esa “misma” o idéntica forma, que sería el acto según el que es forma real.

Ahora bien, se puede admitir que lo intencional es cierto *esse* del logro intelectual si este ser se equipara con un acto intrínsecamente dual, según lo que es transparente o estriba en luz iluminante respecto del otro ser, el iluminado. Luego lo intencional, antes que una forma, es una luz iluminante; lo intencional es la luz como acto según su intrínseca dualidad, y en tanto que es iluminación de un término de intencionalidad.

Por lo demás, asimismo cabe intencionalidad sin iluminación, esto es, por distinción o contraste de alguna índole de la luz, por lo pronto su limitación en la luz iluminante objetivada, con respecto a la realidad, de entrada realidad carente de luz, en cuanto que también carece de la limitación mental; sin ser luz, esa realidad es puramente distinta, o bien inferior al límite de la iluminación. A la par, cabe también intencionalidad por iluminación respecto de lo que es luz, pero que, con todo, respecto de

ella permanece inmanifiesto, al menos, la peculiar condición actuosa y la índole limitada de la luz iluminante que se cifra en objetivación. En esa medida, por lo demás, la luz iluminante suscita el crecimiento de la luz iluminada, de acuerdo con los hábitos intelectuales adquiridos.

* * *

Comoquiera que sea, la intencionalidad intelectual no postula ninguna “entidad” en calidad de semejanza o representación, ni como signo, tampoco solamente “formal”, respecto del término de la referencia. Por eso la luz iluminante, aun si objetivada, es un “objeto”, mas entendido no como “cosa”, inmanente en la actividad intelectual, sino como un redundar de ésta en iluminación, al ser acto intrínsecamente dual que de inmediato encuentra su tema, y según el que el inteligente asimismo de inmediato accede al término de intencionalidad o tema del método intelectual.

Es así como la inmediatez intelectual se logra de antemano en virtud de la propia condición del acto intelectual en tanto que luz o transparencia iluminante que, sin incidir en lo inteligido, y sin nada recibir o tomar, se “cierne” sobre ello sin intermediación alguna, confiriéndose de ese modo bajo la condición de lucir iluminante respecto de ese término de intencionalidad, con carácter, por eso, de verdad, aun si limitada cuando la iluminación es objetivada, y por más que esta luz exista o sea real exclusivamente como actividad intelectual.

Y se trata siempre de inmediatez, puesto que la actividad dual cognoscitiva, sin tocar ni ser tocada, en cierta medida “acompaña” a la actividad conocida (aunque al objetivar, de acuerdo con un atender retenido): sin influir en lo conocido, y sin que lo conocido influya en el conocerlo; porque el inteligir nada produce en la actividad que es inteligida, ni en su propia actividad, que es dual; pero tampoco la actividad inteligida produce nada en la de inteligirla, ni la afecta, pues al ser ésta dual, nada más necesita para ser intelectual de su término de intencionalidad⁵⁹.

59 Si el inteligir es iluminación objetivada de alguna manera se “abstrae” con respecto al avance que es la actividad real, pero sin desatenderla —al menos en la objetivación inicial—, o más bien, guardándola implícita de acuerdo con una retención de la atención. Sólo en las objetivaciones propositivas, la separación que es propia del inteligir objetivante permite desentenderse del “trasiego” real.

La dualidad intrínseca del acto intelectual equivale a su condición más alta que principal, según lo que le compete transparencia o lucidez; y sólo si se pretendiera entender esa transparencia como principal, haría falta, para explicar el “caer en la cuenta”, o conciencia, inherente al inteligir, apelar a la idea, o imagen, de reflexión. En lugar de eso, el inteligir como actividad dual y, por eso, luciente e iluminante comporta la *coexistencia*, siempre según inmediatez, del ser cognoscente y el “ser” conocido, tanto si eso conocido es mental como si “a-mental”.

* * *

En definitiva, el llamado *esse intentionale*, es decir, la intencionalidad, la peculiar remitencia de la actividad intelectual a su término inteligido, no exige ninguna otra “entidad” o “ser” distinto de esa actividad, en tanto que ésta equivale a la lucidez debida a su intrínseca dualidad como acto o avance, y que cuando encuentra su tema es luz iluminante y, así, presencia mental: iluminación, de un lado, presente “cabe” el inteligente personal y, de otro, presencia del tema iluminado, aun si no apenas según actualidad, o no tan sólo objetivamente.

Además, por estribar el carácter intencional en la realidad del acto intelectual de algún inteligente personal, no le compete ser calificado como “irreal”, a no ser en la medida en que el logro intelectual que es intencional, es real no tanto de acuerdo con la realidad de su término de intencionalidad, cuanto exclusivamente de acuerdo con la realidad de la actividad de inteligir.

De modo que el “ser” intencional no es ninguna “entidad” distinta de la realidad del vivir intelectual, ni siquiera “inmanente” a él, y no únicamente cuando se trata de intelección según objetivaciones, por más que la luz iluminante objetivada en cierta medida se *exime* de la realidad del propio vivir intelectual debido a que por ser limitada carece de crecimiento, sino también cuando se trata de hábitos intelectuales (inferiores al de sabiduría, al que, por lo demás, si acaso le compete intencionalidad, sería peculiar, pues equivale a un hábito que nunca existe “fuera” de su tema, que es el inteligir que se convierte con el ser personal).

Más bien, el “ser” intencional es, en cualquier intelección inferior a la sapiencial, el ser “de” la actividad intelectual en tanto que como acto es dual y, por eso, luciente, o iluminante si encuentra su tema; a lo sumo

puede tomarse como el “estado” de la actividad intelectual, que es luz, por ser iluminante; dicho “estado” equivale a la presencia mental como iluminación del tema, que entonces es encontrado.

* * *

Al cabo, pues, acontece presencia mental, como luz iluminante, tan sólo al inteligir el ser distinto del propio ser personal cognoscente, y no más alto que él, así como la esencia según la que ese ser se *distribuye*; pero también, sobre todo, al inteligir la propia esencia, que depende del ser personal; y acontece presencia mental no sólo objetivada, sino, más aún, de acuerdo con luces iluminantes superiores a las objetivaciones, que por eso no quedan restringidas por el límite de la objetivada, es decir, presencia mental de acuerdo con actos intelectuales más altos que el acto perfecto o actualidad, a saber, hábitos; aunque en modo alguno acontece “presencia real” de nada del término de intencionalidad en el inteligir iluminante, ni, mucho menos, en la operación objetivante, que, más bien, como acto perfecto, coincidente con su fin, redundante en presencia mental limitada, esto es, en iluminación constante y misma, en luz objetivada, que en esa medida se exime de ser real, no ya sólo con la realidad de lo inteligido, sino incluso con la del crecimiento de la propia realidad intelectual.

A la par, estrictamente entendidas, las nociones intelectuales intencionales, aun si objetivadas, son actos, no formas: actos intrínsecamente duales que redundan sin más en un lucir iluminante del tema; la índole “formal” o “formada” de esos actos, esto es, su carácter determinado, es viable, y sólo cuando son objetivantes, de entrada en atención al carácter retenido y, por eso, contenido de la luz iluminante objetivada; por ser las objetivaciones de índole retenida o contenida, son constantes y mismas; y por ser iluminaciones, según algo, respecto del término de intencionalidad, son determinaciones; determinaciones, además, indefinidamente determinables puesto que siempre iluminan insuficientemente su término de intencionalidad. En uno y otro sentido las objetivaciones pueden decirse formas, pero no porque “tomen” algo de lo inteligido, por ejemplo su “forma” o su “esencia”, y así permitan contemplarla; aparte de que, en la realidad inteligida tampoco es constante ni misma la causa formal o la

esencia, que más bien estriba en una distinción que es real, por así decir, distinguiéndose dinámicamente.

De donde nada del término de intencionalidad, por lo pronto cuando es extramental, está en la actividad intelectual iluminante, en las operaciones objetivantes: como es obvio, no la materia ni la eficiencia, pero tampoco la “forma”. Más bien es el acto intelectual operativo u objetivante el que, según la objetivación en la que como luz iluminante limitada redunda, por así decir, “está” en la “cosa”, de manera similar a como la luz física en lo que ilumina, desde luego no como en la superficie solamente, aunque, si cabe decirlo de ese modo, “envolviendo”, con su apertura de claridad, si no la realidad de ese término de intencionalidad, al menos el habérselas intelectivo con ella, y aun si sólo limitadamente, esto es, de acuerdo con la mismidad y constancia de la luz, tanto como de acuerdo con cierta insuficiente determinación en la medida en que siempre es ulteriormente determinable.

De modo que, empleando la metáfora de la luz física, más que tocar lo que ilumina, la luz iluminante por así decir envuelve el “trato” mental con el término iluminado en su claridad luciente, según lo que en cierta medida “conduce” ese término a transparecer o a lucir entero, aunque sin que se discierna por completo, ni nunca suficientemente, la intrínseca distinción en la que ese término iluminado estriba; y si es una realidad, por lo pronto, extramental, sin por así decir “traspasarla”, sin “pervadirla”, y desde luego sin “invadirla”, esto es, sin “vadear” el “curso” real de esa realidad inteligida, y sin interrumpirlo, sin influir en eso real ni recibir ningún influjo de ello; al cabo, sin que por eso según el inteligir quepa disponer del término inteligido, es decir, de la manera como en la tradición medieval se supone respecto de la *lux in medio*, que sin afectar lo diáfano, lo torna claro y disponible para la visión del color.

De esa manera, la luz iluminante objetivada, más bien que atravesar lo iluminado, se cierne sobre ello como abriendo irrestrictamente el habérselas con eso iluminado a un lucir que según su claridad “invita” —a manera de “umbral”— a discernirlo por así decir internamente, esto es, dejándolo disponible tan sólo para la mirada del inteligir personal, o como permitiendo, de acuerdo con la intelección ulterior (aunque no sin

más objetivada, es decir, no a través de las lógicas), “leer” o, mejor, “decir” (*légein*), lo de “dentro” de lo iluminado (*intus legere*)⁶⁰.

Por eso, inteligir una realidad, extramental o no, antes que “tomar” una forma del término inteligido, equivaldría a un conferirse o “concederse” la luz que es el inteligir, pero sin “salir” de la intelección, y sin intervenir en ese término inteligido, de modo que sin sacar o “abs-traer” nada de él; de esa manera el habérselas del vivir humano con la esencia o “forma” de esa realidad es dotado con un lucir iluminante según el que tal esencia se deja disponible, entera, por lo pronto para una ulterior intelección según la que se pueda discernir su intrínseca distinción; o se abre un ámbito de claridad en el que esa esencia o “forma”, por así decir, más que aparecer, transparece, y de manera que, al translucir, permite entonces considerar o contemplar activamente, a través de actos de inteligir ulteriores, la dinámica complejidad en la que la realidad del término inteligido estriba, pues en esa medida tal esencia queda, en su intrínseca distinción real, sin restricción disponible para el mirar del inteligir personal, el que, por lo demás, según dicha actividad intelectual, a través de la que procede, confiere la iluminación.

En consecuencia, aunque pudiera parecer que la luz iluminante “toma forma”, pues de lo contrario no se sabría distinguir una iluminación de otra, aun así, en rigor no recibe, y ni siquiera toma activamente, ninguna presunta forma que proviniese desde fuera de la actividad intelectual. Y sólo si la luz iluminante que es la intelección dependiente del ser personal acontece objetivada cabría admitir que toma forma, a saber, en la medida en que la objetivación —aun sin tener en cuenta su interpretación semiótica o lingüística—, es luz iluminante limitada y a la par, también por eso, determinada, aun cuando siempre determina insuficientemente su término iluminado. Pero ni siquiera de ese modo la iluminación es formada por su término de intencionalidad, ni toma nada de él. Y menos aún toman forma, ni se forman, las iluminaciones supraobjetuales, que desbordan el límite de las objetivadas.

De modo que, más bien, las luces iluminantes, incluso las que se cifran en objetivaciones, acompañan activamente a su término de intencio-

60 Aparte de la invitación, peculiar de las objetivaciones iniciales, a un inteligir más alto que el objetivante, es decir, que no suponga lo inteligido, y que lo acompañe en su avance como acto o realidad, cabe atenerse a la prosecución objetivante y, consiguientemente, a la intelección de índole lógica y, al cabo, matemática, que ante todo es útil para intentar el dominio de lo real.

nalidad —las objetivaciones manteniéndose constantes y las mismas, es decir, limitadamente—, sin afectarlo ni afectarse por ello, pero confiriéndose, por así decir, *donalmente* de acuerdo con su condición luciente, e iluminando ése y no cualquier otro término de intencionalidad, tanto si es una realidad, mental o extramental, cuanto si es una pluralidad de luces iluminantes de nivel inferior.

Por otro lado, cuando se intelige la realidad extramental resulta asequible no tan sólo objetivarla, sino además, al poner de manifiesto, en virtud del inteligir habitual, la índole limitada del objetivante, *advertir*, a través de una *pura distinción* de tal límite respecto de ella, la condición actuosa solamente principal de dicha realidad, ajena a la dualidad intrínseca del lucir intelectual; o bien *explicitar*, mediante un contraste o *pugna* de ese límite mental manifiesto, la complejidad del dinamismo pluricausal de lo físico.

Así pues, si los actos intelectivos, incluso objetivantes estriban en luz o transparencia, inteligir es desde luego más que ver, oír, oler, saborear o tocar lo real; es incoar y llevar adelante un acompañarlo en cuanto a su ser (y esencia), dejándolo abierto para contemplarlo en la luz en la que la intelección redunde, o bien, si es extramental, para advertirlo o discernirlo en su propia condición carente de luz, a través de una distinción respecto de eso real del límite, manifestado, de la iluminación ínfima. Se trata entonces de cierto “encuentro” de actos o de actividades, sin choque ni contingencia, sin contacto, y que, más bien, permite no ya sin más ver, sino, por así decir, “leer”, y “decir”, yendo “dentro” o, mejor, “hacia adentro” de la actividad contemplada.

* * *

De otra parte, si la iluminación, o presencia mental, es limitada, es decir, si estriba en objetivación, debido a este límite se exime no sólo respecto del ser y esencia, o realidad, de lo iluminado, sino incluso, en cierta medida, del ser y esencia, o realidad, del iluminar, pues además de que carece de crecimiento por ser actividad mantenida constante y por eso retenida o contenida (más bien que detenida, lo que conllevaría que dejara de ser actividad o, al menos, actividad dual, luz), asimismo deja inmanifiesta su propia condición como acto, a la par que oculta su índole limitada, o, aún más, *oculta que se oculta*.

Por decirlo así, la luz del acto intelectual objetivante es la objetivación, de modo que el acto, esto es, su condición actuosa, queda inmanifiesta, y oculta su índole limitada.

Luego la limitación de la presencia mental como luz o transparencia iluminante no es más que el quedar retenida y mantenerse constante la actividad dual, a saber, justo como actualidad. A su vez, abandonar esa limitación no por eso equivale a un pleno transparecer de la luz, y ni siquiera a un pleno iluminar el término de intencionalidad⁶¹.

Abandonada la limitación de la presencia mental, es decir, el límite por el que las iluminaciones son objetivadas, el encuentro de la actividad inteligida, cuyo lucir es conferido por, y en, la actividad intelectual, equivale a contemplar activamente esa actividad, es decir, equivale a acompañarla, casi que a “ir en pos” de ella, sin “dejarla”, sin “soltarla”, sin quedarse retenido o sin constancia, sin mismidad; lo que, además, equivale a buscar contemplar mejor esa actividad (incluso cuando es carente de lucidez), o, al cabo, a discernir más la distinción intrínseca de ella, así como su distinción respecto de otras actividades (o bien a sumirse en su simplicidad inabarcable).

61 El pleno transparecer de la luz, o la luz que se encuentra ella plenamente, equivaldría a una *réplica* de la luz en la luz (*lux de luce*), lo que sólo correspondería al Verbo de Dios en Dios como Origen de las luces.

CAPÍTULO VII

CARÁCTER LUCIENTE E ILUMINANTE Y, ASÍ, INTENCIONAL IRRESTRICAMENTE CRECIENTE DEL INTELIGIR HABITUAL

En su condición como actividad coincidente en cuanto a su avance, o intrínsecamente dual, la intelección es luz, y a la par iluminante cuando encuentra el tema. Estriba en iluminación, aun si limitada, ya el inteligir objetivante, pues como acto perfecto equivale a un avance en coincidencia con su fin, pero sin que por ser actuoso en el fin pierda la condición de acto o avance, o sin que su dual actuosidad coincidente con la culminación caduque o se extinga, ya que, más bien, se mantiene constante como iluminación o presencia mental, es decir, equivale a actualidad según la que la luz iluminante o presencia mental resulta objetivada.

Pero el inteligir humano cifrado en luz iluminante, y que así es intencional, sobreviene no solamente limitado, es decir, no sólo según objetivaciones, sino incluso “desbordando” ese límite, de manera que la condición actuosa de tal modalidad intelectual supera la del acto perfecto, o actualidad presencial.

Las luces iluminantes y, de ese modo, intencionales más altas que las objetivaciones pueden entenderse a partir de la también aristotélica noción de hábito intelectual (*héxis noetiké*), con tal de que su actuosidad no se reduzca a la del acto perfecto, correspondiente a la presencia mental como actualidad, que en rigor es la de las operaciones objetivantes⁶².

Porque el inteligir que es hábito, no menos es acto e, incluso, más alto que el perfecto. Con todo, tal superioridad de los hábitos intelectivos con respecto a las operaciones objetivantes no es sentada, o no explícitamente, por Aristóteles, quien incluso al tomar en cuenta los hábitos intelectuales parece entenderlos no más que según el inteligir operativo u objetivante, esto es, apenas según la noción de acto perfecto.

62 Aristóteles alude de manera explícita a los hábitos intelectuales en el libro sexto de la *Ética nicomaquea*.

Tampoco en el aristotelismo, al admitir la existencia de actos de inteligir de condición habitual, se ha propuesto entenderlos de acuerdo con alguna noción distinta de la de acto perfecto; al contrario, los hábitos suelen tomarse como potenciales en relación con los actos operativos y, por eso, como actos hasta cierto punto imperfectos, aun si no cinéticos. De ahí que sea preciso discernir de qué modo en su condición como acto el inteligir habitual supera la operación de objetivar.

Por lo pronto, si ya el acto perfecto se distingue del movimiento físico, mucho más se distinguirá el inteligir habitual, pues como luz iluminante en modo alguno se contrae de acuerdo con el límite de la iluminación o de la presencia mental, según lo que redunde no tan sólo en objetivación.

Y si el logro cognoscitivo de los hábitos intelectuales supera el del acto perfecto, que, de acuerdo con la coincidencia de la actividad y su fin, es la objetivación, tampoco se restringe según la constancia y mismidad de ésta, y sobrepasa también su unicidad; de donde la superioridad del inteligir habitual sobre el operativo u objetivante radica en que se “desprende” de la constancia, mismidad y unicidad de lo objetivado, características éstas que, por lo demás, son las que posibilitan un preciso trasunto lingüístico de lo inteligido.

La existencia de actos de inteligir de condición habitual, y superiores a los objetivantes, aun si sólo éstos son con precisión verticales en formas lógico-lingüísticas, es una tesis central en la filosofía de Polo, al menos en tanto que se asume en ella la del Estagirita, aunque continuándola de manera heurística.

Se sienta entonces que los hábitos intelectuales son no meras disposiciones potenciales en orden a operaciones objetivantes, sino actos superiores a ellas e, incluso, requeridos por las operaciones para poder acontecer, y que, posibilitan, además, el ascenso jerárquico en el inteligir operativo u objetivante, de modo que también la conectividad lógica en la pluralidad de lo objetivado, así como, consiguientemente, el empleo de estructuras lingüísticas para comunicarlo.

En vista de que el acto perfecto equivale al acto de inteligir cuyo logro cognoscitivo, la objetivación, según la constancia y mismidad que le son propias, puede conectarse con otras determinaciones objetivadas, por ejemplo de acuerdo con la estructura predicativa, en esa medida permite, con precisión, ser interpretado, o dicho, a través del multiforme uso de

nombres y verbos. Mientras que, paralelamente, de lo inteligido al inteligir de manera más alta que como se entiende según objetivaciones no cabe dar una precisa interpretación lógico-lingüística, para la que se requiere la constancia y mismidad de lo objetivado.

Y lo inteligido según hábitos no admite una ajustada versión lógico-lingüística debido no a inferioridad del método —ni del tema—, sino porque los hábitos sobrepujan la limitación que restringe el “valor” iluminante en el que estriban las objetivaciones⁶³.

Con todo, incluso si los signos lingüísticos con precisión se asignan apenas a las objetivaciones, sólo es viable usarlos en virtud de los hábitos intelectuales adquiridos, ya que éstos posibilitan tanto la diversidad de operaciones objetivantes cuanto los modos diversos de unificar objetivaciones diferentes, en los que estriban las diferentes lógicas, y de los que en el lenguaje se siguen las articulaciones sintácticas⁶⁴.

* * *

Al cabo, pues, en calidad de acto intrínsecamente dual, el inteligir según hábitos es superior al objetivante pues estriba en luz e iluminación no restringida según el límite de las objetivaciones, es decir, no mantenida constante ni la misma, no retenida ni contenida. Y si por ser luz iluminante la objetivación intelectual desde luego comporta presencia mental o equivale a ella, por más que sólo limitada, cualquier otra iluminación

63 En la tradición aristotélica el inteligir habitual es entendido como inferior al objetivante de seguro porque de suyo no admite tratamiento lógico-lingüístico; lo que, sin embargo, tiene lugar por cuanto que los hábitos son actos más altos que los limitados, por lo pronto intrínsecamente creciente, y no sin más por acopio de nuevas objetivaciones, pues, cuando se trata de hábitos adquiridos, justamente las posibilitan en la medida en que esos hábitos estriban en una creciente manifestación de la insuficiencia de las objetivaciones precedentes, lo que permite *matizar* la presencia mental limitada.

Por lo demás, la superioridad del inteligir habitual con respecto al objetivante puede colegirse del propio planteamiento aristotélico en torno al intelecto agente como luz, a manera de hábito, requerida para las primeras objetivaciones, en conjunción con el sentir.

Con todo, el carácter de perfectas de las objetivaciones intelectuales, por el que son requeridas no sólo por la lógica sino también por el lenguaje, es tan por así decir deslumbrante, que opaca la superioridad del inteligir habitual. Y, comoquiera que sea, siempre cabe atenerse al inteligir objetivante por lo menos si no se pierde de vista su empleo simbólico.

64 Polo trata sobre la posibilitación del lenguaje en virtud de los hábitos intelectuales en el tomo II del *Curso de teoría del conocimiento*.

puede también tomarse como cierta presencia mental, con mayor motivo si sobrepasa la que es presencial apenas según actualidad.

Luego los actos de inteligir superiores al objetivante, cuando se cifran en iluminación, que entonces sobreviene “desprendida” del límite de las objetivaciones, serían modalidades más altas de presencia mental. A su vez, el límite de la luz iluminante objetivada equivale a límite de la presencia mental en la medida en que ésta es restringida según la condición de sola actualidad.

Y puesto que la intelección humana, también cuando es supraobjetual, puede ser luz iluminante, y cifrarse por eso en una modalidad superior de presencia mental, cabe en consecuencia entenderla asimismo como de carácter intencional en la medida en que es el lucir del correspondiente término de intencionalidad. Si en la intelección objetivante la iluminación es desde luego intencional, aun cuando de manera limitada, no menos han de ser intencionales las demás luces iluminantes, por lo pronto las habituales; intencionalidad que entonces supera la objetivada, es decir, la que es iluminante tan sólo según la actualidad presencial o presencia mental limitada, es decir, que supera la constancia y mismidad de las objetivaciones.

En definitiva, el carácter intencional del inteligir, y no sólo del objetivante, equivale a que permite acceder a su término de intencionalidad confiriéndosele como lucidez en la que ese término es iluminado, y que de esa manera lo “eleva” a lucir; lucir que, con todo, de suyo está exclusivamente en la actividad intelectual.

De modo que si desde luego compete intencionalidad al inteligir objetivante, lo propio de las objetivaciones es más bien la índole limitada de su condición iluminante, según la que su carácter intencional es siempre determinado, por más que asimismo siempre determinen insuficientemente su término de intencionalidad. De ahí que con mayor motivo sean intencionales las luces iluminantes que se desprenden del límite de las objetivadas, y asimismo sean, no menos, modalidades de presencia mental, aun si en modo alguno restringidas según actualidad.

* * *

Ahora bien, es asequible un método filosófico de acceso a los temas del inteligir habitual mediante un plural abandono de la limitación del in-

teligir cifrado en luces iluminantes objetivadas, o límite de la presencia mental, y según el que la referencia a las objetivaciones, aun si para abandonar su índole limitada, permite una exposición, si no de carácter lógico y, menos, deductivo, sí, lingüística. Es el método propuesto por Polo en filosofía, el abandono del límite mental.

De otra parte, aun si sólo el inteligir objetivante es ajustadamente vertible en formas semántico-sintácticas, con respecto a lo inteligido según hábitos cabría asimismo, si se apela a las objetivaciones, cierta alusión simbólica en virtud de los hábitos adquiridos. De ese modo las objetivaciones pueden tomarse como símbolos intelectuales o ideales, cuyo *desciframiento* equivale al tema de los hábitos más altos.

De ahí que el empleo simbólico de las nociones filosóficas objetivadas, en virtud de los hábitos adquiridos y con respecto a los temas de los hábitos intelectuales superiores, sea afín al método del abandono del límite mental.

CAPÍTULO VIII

CONDICIÓN LUCIENTE DEL INTELIGIR HUMANO PRIMARIO O RADICAL

El inteligir según hábitos, tanto como el objetivante, es una actividad o actuosidad de intrínseca dualidad y, por eso, luciente o transparente, pero que, no obstante, sobrepasa ese nivel intelectual ínfimo, en el que la iluminación es retenida o mantenida constante al quedar “ceñida” según la índole limitada por la que es acto intelectual apenas como actualidad.

Y si las distintas luces iluminantes, no sólo las objetivadas, comportan cierto tipo de presencia mental y, según su carácter iluminante, intencionalidad, las habituales, por su parte, de entrada según los hábitos adquiridos, que admiten creciente ganancia intrínseca en cuanto a su logro cognoscitivo, superan o trascienden la limitación propia de las objetivaciones, y que lo es a la par de la presencia mental y de su carácter intencional.

De esa manera ya los hábitos intelectuales adquiridos sobrepujan la constancia y mismidad de las objetivaciones, pues, por lo pronto, permiten reunir las, lo que, a su vez, posibilita *matizar* el inteligir objetivante de acuerdo con una jerárquica prosecución de operaciones.

* * *

Ahora bien, el crecimiento de la iluminación en los hábitos intelectuales adquiridos, o, consiguientemente de la intencionalidad y de la presencia mental, que además es irrestricto, se debe en último término a que el inteligir humano, incluso en el nivel objetivante, el más bajo, por limitado, pero sobre todo según los hábitos, procede, y depende de un acto intelectual todavía superior, que de acuerdo con su intrínseca dualidad es estrictamente primario o radical.

También Aristóteles apela a ese acto intelectual primario del vivir humano, al que llama intelecto agente (*noûs poietikós*) en atención a que, pues a su parecer procede desde los actos intelectivos que habrían de re-

gir el movimiento de los casquetes celestes, y comparado con una luz, estaría perpetuamente en acto, a manera de hábito, de modo que en virtud de su inextinguible actividad luciente serían asumidos en el nivel intelectual, o iluminados, los conocimientos sensibles (*phantasmáta*) para que, tomándolos en cuenta, se puedan suscitar los primeros inteligidos (*noémata*). Con todo, el filósofo griego no discierne de qué modo pertenece el intelecto agente a cada hombre, o si se trata de uno solo para todos⁶⁵.

Aun así, tal actividad intelectual más alta, o primaria, respecto del inteligir humano, de entrada faculta o capacita a ésta para su inicio en conjunción con el sentir, pues posibilita que, de acuerdo con la noción de acto perfecto, el inteligir objetivante incoativo, el abstraer, se sobreponga a la dependencia, asimismo temporal, del sentir respecto del movimiento físico.

Por lo demás, en cuanto que la inicial objetivación intelectual suscitada al ser iluminado el conocimiento sensible a partir de ese acto de inteligir más alto aún que el habitual adquirido, se corresponde con la coincidencia del acto operativo con su fin, en esa medida equivale a la *articulación presencial del tiempo* —presencial según actualidad—, al menos del tiempo tal como es conocido en el ámbito de la sensibilidad⁶⁶.

De modo que si por la coincidencia del acto con su fin estriba en luz iluminante la objetivación intelectual incoativa, es decir, la correspondiente a la operación que asume el sentir, esa activa o actuosa coincidencia es suscitada a partir de la iluminación que en último término procede desde el acto intelectual primario o radical en el hombre. Y mucho más ha de proceder desde ese acto primario de inteligir la intelección habitual, por lo pronto el crecimiento según hábitos adquiridos.

Sin embargo, aun si Aristóteles entrevé la condición irrestrictamente ampliable, o inacabable, del inteligir humano al indicar que depende del intelecto agente en cuanto que éste es perpetuamente en acto, no llega a discernir la índole propia de los actos intelectuales superiores al objetivante, es decir, al que estrictamente obedece a la noción de acto perfecto. En esa medida, aunque el Estagirita descubre el carácter de acto, y de

65 Sobre el arribo del intelecto agente, de carácter divino y perpetuo, al hombre *thúratēn* — como a través de una ventana—, cf. *De generatione animalium* II 3, 736b 27-29.

66 De la caracterización del inteligir objetivante inicial, o abstractivo, como articulación presencial del tiempo se trata ya en *El acceso al ser*, y luego en el tomo segundo del *Curso de teoría del conocimiento*.

acto perfecto, del conocimiento intelectual, no señala lo distintivo del hábito como acto, ni de qué manera es superior a la operación objetivante, es decir, acto más que perfecto; y menos todavía aclara cómo puede el inteligir equipararse con la esencia o con el ser, de entrada en el hombre o, más aún, en cada ser humano.

Porque si desde el planteamiento aristotélico cabe distinguir, de un lado, un triple nivel en el inteligir, el objetivante, el habitual inferior al intelecto agente, y el de éste, a manera de hábito superior, y comparado con la luz, por más que sin dejar claro si cabe tomarlo como esencia o como ser; y si, de otro, asimismo al continuar ese planteamiento se logra sentar que, ya desde el nivel ínfimo, y no sólo por comparación, el inteligir es luz, esto es, actividad coincidente en su condición como avance y por eso intrínsecamente dual —en el inteligir objetivante al menos como coincidencia del acto con su culminación—, aun así, desde lo averiguado por el filósofo griego no se avista lo propio de los niveles intelectuales más altos que el del acto perfecto. Y tal indiscernimiento es correlativo con que tampoco el Estagirita nota la índole limitada de este ínfimo nivel de la intelección humana, el objetivante, y que a la par equivale a la mínima iluminación e intencionalidad, así como a la ínfima presencia mental.

* * *

En definitiva, la condición luciente e iluminante del inteligir humano como actividad intrínsecamente dual en modo alguno se reduce a la que redundaría en objetivaciones, primero, porque es superada por la habitual, que, cuando es por lo pronto adquirida, al ser siquiera creciente, posibilita además que el inteligir mediante objetivaciones sea plural y jerárquicamente diverso. Y, segundo, ya que los hábitos intelectuales adquiridos por eso estriban en cierto crecimiento de la actividad intelectual como luz iluminante —y asimismo de la intencionalidad que les compete en tanto que iluminantes—, porque justamente como actos dependen, no menos crecientemente, de la actividad de inteligir, o luciente, todavía más alta que la creciente, a la que, según la continuación del planteamiento aristotélico sobre el intelecto agente, habría de corresponder siquiera un hábito intelectual innato, más aún que nativo.

Pues, prosiguiendo a santo Tomás de Aquino, quien mantiene que el intelecto agente pertenece a cada hombre, cabe reconducir esa noción a la de acto de ser, en cuanto que el inteligir primario se convierte con *ser* cada viviente personal humano; y, en la medida en que se convierte con el ser personal, este inteligir primero y radical es activo o actuoso de manera superior no ya sólo a la del inteligir objetivante como acto perfecto, sino incluso a la del habitual; es más, ha de superar todavía a cualquier hábito nativo y ser, incluso, más radical que un hábito innato.

De donde, en la exégesis heurística del aristotelismo que Leonardo Polo propone, el inteligir primario o radical en el hombre se equipara con un *trascendental de la persona humana* en tanto que ésta es acto de ser distinto del extramental, y superior, cuya condición luciente e iluminante sobrepasa desde luego la de las operaciones objetivantes, pero también la del inteligir habitual, que, o bien requiere además adquisición, o, incluso cuando es nativo, admite crecimiento.

Al cabo, la averiguación acerca del acto intelectual tanto como hábito cuanto como esencia o ser, entrevista esta última por santo Tomás, requiere un método filosófico congruente, que en alguna medida se corresponde con las distintas maneras de desprenderse o apartarse, es decir, de abandonar, la índole limitada del inteligir objetivante, esto es, el límite de la presencia mental, o de la iluminación, tanto como de su carácter intencional.

Porque si ni siquiera la condición iluminante, y no sin más luciente, del inteligir humano como actividad intrínsecamente dual, o su carácter de presencia mental, se reduce a la del objetivante, que es limitada de acuerdo con la actualidad, sino que es superada por la del habitual, de entrada según los hábitos adquiridos, por eso, paralelamente, tampoco la intencionalidad del inteligir en tanto que comporta iluminación, se reduce a la que acontece según objetivaciones; según lo que la averiguación acerca de la condición luciente o, además, iluminante de los niveles intelectuales superiores al objetivante, cifrados en hábitos, y de modo particular la del inteligir como acto de ser humano, exige sobreponerse a la limitación de la presencia mental, es decir, al límite mental.

Es el método que en filosofía ha propuesto Polo, el abandono del límite mental, es decir, abandono del límite que restringe la condición luciente e iluminante del inteligir del hombre cuando acontece según obje-

tivaciones y, por ende, abandono de la limitación de la presencia mental y, así, de la índole limitada de la intencionalidad intelectual.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)

- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 Mª Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)

- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnosología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)

- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermeneútica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)

- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)

- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 7. *El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 20. *Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 8. *El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)

- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y re-lecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- Nº 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- Nº 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- Nº 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- Nº 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- Nº 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)

- Nº 190 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- Nº 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- Nº 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- Nº 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- Nº 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- Nº 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- Nº 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)

